

Tahk-Ter-Değ: İsmail YÜRÜK-İsmail ŞIK

Şemsüddin es-SEMERKANDÎ

İslam İnanç İlkeleri



Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

1955 yılında Tarsus'un Evcı Köyü'nde doğdu. İlkokulu burada tamamladıktan sonra 1966 yılında Adana İmam-Hatip Okulu'na girdi. 1973 yılında buradan mezun olduktan sonra 1974 yılında Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesini Kazandı ve 1979 yılında aynı fakülteden mezun oldu. 1980 yılında Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İslam Felsefesi Bölümü Kelam Anabilim Dalında asistan olarak göreve başladı. 1987 yılında "*Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni es-Semerkandi'nin Belli Başlı Kelamî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*" adlı doktora tezini tamamladı. 1989 yılında Yardımcı Doçent oldu. 1992 yılından itibaren üç yıl Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalıştı Aynı zamanda burada Dekan Yardımcılığı görevini yürüttü. 1995 yılında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde göreve başladı. 1995-2002 yılları arasında dekan yardımcılığı yaptı. Halen aynı fakültede Kelam Anabilim Dalı başkanı olarak görev yapmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

e-posta: iyuruk@cu.edu.tr

Dr. İsmail ŞIK

1976 yılında Adana'da doğdu. 1994 yılında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi. 1999 yılında lisans eğitimini tamamladı. Aynı yıl Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde başladığı Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalındaki Yüksek Lisans eğitimini 2003 yılında "*Eş'ari'nin Kelam Metodu ve Bilimsel Metot Açısından Değerlendirilmesi*" adlı çalışmasıyla tamamladı. Bu süreç zarfında 2000 yılı Haziran ayında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı. 2001-2002 eğitim yılında MEB yurt dışı bursunu ile YÖK tarafından ÜRDÜN /Amman'da University of JORDAN'da bir yıl boyunca Arap Dili ve Belâgatı eğitimi almak ve alanıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere görevlendirildi. 2005 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalında Doktora eğitimine başladı. Doktora eğitimi süresinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde YÖK kanunu 35. Madde gereği Arş Gör. olarak çalıştı. Prof Dr. Ahmet AKBULUT danışmanlığında yaptığı "*Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin Kelam Anlayışı*" adlı çalışmasıyla 2009 yılı Mayıs ayında Doktorasını tamamladı. Arş. Gör. Dr. olarak halen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi T.İ.B. Kelam Anabilim Dalında görev yapmaktadır. Yazarın yayınlanmış kitabı, çeşitli dergilerde çıkmış makale, çeviri ve tanıtım yazıları bulunmaktadır. Yazar evli ve iki çocuk babasıdır.

e-posta: sismail@cu.edu.tr

Araştırma Yayınları: 64

Dizgi, kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, cilt, kapak baskısı: Ankara Okulu
Birinci basım: Haziran 2011

ISBN: 978-605-4495-06-1

Araştırma Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara
Tel/faks: (0312) 341 06 90

İslam İnanç İlkeleri

Şemsüddin es-SEMERKANDÎ

Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme

Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK-Dr. İsmail ŞİK

Araştırma Yayınları

Ankara 2011

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
GİRİŞ	9
A. ŞEMSÜDDİN ES-SEMERKANDİ	13
1. Hayatı	13
2. Eserleri	17
2.1. Kelamla ilgili Eserleri	17
2.2. Mantıkla ilgili Eserleri	23
2.3. Tefsirle ilgili Eserleri	24
2.4. Bahs ve Münâzarayla ilgili Eserleri	24
2.5. Astronomi ile ilgili Eserleri	24
2.6. Geometri ile ilgili Eserleri	25
3. İlmî Mevkî ve Kelam İlmindeki Yeri	25
3.1. İlmî Mevkî	25
3.2. Kelam İlmindeki Yeri	28
4. İslam Düşüncesine Tesîri	30
5. İtikatta Mezhebi	32
6. Kelam Metodu	33
B. EL-MUTEKAD	37
1. el-Mutekad'ın Nüshaları	37
2. el-Mutekad'ın es-Semerkandî'ye Aidiyeti	39
Ekler	49
Kaynakça	55
C. EL-MUTEKAD'IN TÜRKÇE ÇEVİRİSİ	59
Varlık	59
Allah'ın Sıfatları	61
Devir ve Teselsülün İptali	62
Allah'ın Varlığının Delillendirilmesi	62
Allah'ın Birliği	63
Allah'tan Fiillerin Sudurunun Keyfiyeti	64
İlim Sıfatı	64
İrade Sıfatı	65
Hayat, Beka Semi' ve Basar Sıfatları	66
Tekvin Sıfatı	67
Kelam Sıfatı	67
Rûyetullah	68
Diğer Sıfatlar	69

Tenzih Anlayışı	70
Allah'ın Kudretinin Kapsamı	71
Kulların Fılleri	72
Allah'ın İsimleri	75
Âlemin Hudusu	76
Nübüvvet.....	76
Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Nübüvveti.....	77
Peygamberlerin İsmeti	78
Peygamberlerin Meleklerden Daha Faziletli Olmaları	79
Hz. Muhammed Peygamberlerin En Faziletlisidir	79
Miraç.....	80
Peygamberler Velilerden Daha Üstündür	81
Kıyamet Halleri.....	81
Diğer Semi' Konular.....	84
Taata Karşılık Sevap Verme	86
Büyük Günah Sahibi	87
Af ve Şefa'at	88
İman, İslam, Küfür	89
İstisna	90
İmanın Artması ve Eksilmesi	90
Taklidi İman	91
Hüsun ve Kubuh	91
Allah'ın Fillerinde Bir İllet Var mıdır Yok mudur?	92
Güç Yetirilemeyen İşin Teklifi.....	93
İmamet.....	93
Sahabeler Hakkında Güzel İnanç.....	94
Sahabenin Üstünlüğü.....	95

ÖNSÖZ

İslam inanç ilkeleri bir Müslüman için mutlaka inanılması ve bilinmesi gereken asli unsurlar olup, Kelam ilmi bu inanç ilkelerini kendisine konu edinmiştir. Özlü akâid risalelerinden ciltler halindeki felsefi kelam eserleri ve şerhlerine kadar geniş bir perspektifte inanç meselelerini işleyen kelamcılar zamanın şartları ve ihtiyaca göre konu ve metot bağlamında bir tercihte bulunmuşlardır.

Çalışmamıza konu olan “*el-Mutekad*” isimli eser de İslam kültürünün akâid konusunda yazılmış ve günümüze kadar ulaşmış değerlerinden biridir. Bu eserin üslup ve metot açısından dikkat çeken bir tarzı söz konusu olup, felsefi kelam diyebileceğimiz bir anlayışla kelam konularını işleyen bir içeriktedir.

Gerek kelam alanında araştırma yapacak olanların gerekse ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin okuması gereken kaynaklardan biri olan bu eser, ülkemiz kütüphanelerinde yazma olarak bulunmaktadır. Biz bu eseri tespit ettikten sonra İslam dünyasına ve bu alanda araştırma yapacak kişilere katkı sağlamak amacıyla onu gün yüzüne çıkarmayı bir görev sayıyoruz.

İçerik itibarıyla kelamda yer alan hemen her konuyu özlü ama felsefi bir metotla kısa kısa cümlelerle ifade eden bu eser Hanefi-Mâturîdî geleneğin inanç anlayışını bizlere vermesi açısından oldukça önemli bir kaynaktır.

Eseri okuyucuya sunmadan önce Semerkandî'yi her yönü ile tanıtmaya ve aynı zamanda tahkik ve tercümesini yaptığımız “*el-Mutekad*” isimli eserin de ona aidiyetini aynı sahadaki diğer eseri olan “*es-Sahâif*” ile karşılaştırarak ortaya koymaya çalıştık. Eserin tercümesini yaptıktan sonra son kısımda ise

eserin kütüphanelerimizde bulunan üç adet yazma nüshasını karşılaştırmak suretiyle tahkikli metnini oluşturduk.

Çalışmamız sırasında metinlerin okunması ve yazılması noktasında bize yardımcı olan Doç. Dr. Tahsin Deliçay ve Yrd. Doç. Dr. Hayri Kaplan'a teşekkür ederiz.

Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK – Dr. İsmail ŞIK
Adana- 2011

GİRİŞ

İslam inanç esasları Kur'an tarafından belirlenmiş dolayısıyla Hz. Peygamber'den günümüze kadar değişmeden gelmiştir. Ancak ilerleyen dönemlerde İslam inanç ilkelerinin sistematik tarzda mantıki delillerle ortaya konması bağlamında metot değişikliklerinin meydana geldiğini görmekteyiz. Erken dönemde inanç ilkelerine ilk akli yaklaşımı Mutezile göstermiştir. Her ne kadar bu sisteme genel Müslüman kitlenin Mutezile'den kaynaklanan bir tepkisi sözkonusu olmuşsa da, yeni problemler ve inanç sistemleri karşısında bir grup din âlimi önceleri Mutezile tarafından benimsenen inanç ilkelerine akli yaklaşım ve savunma tarzını benimsemiş, hatta zamanla bu konuda onlardan daha mahir bir duruma gelmişlerdir. Onlarla başlayan İslam inanç ilkelerine akli yaklaşım tarzı Ehl-i Sünnet'in iki ana kolunun liderleri olarak bilinen Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Ebû Mansur el-Mâturidî tarafından sistemleştirilmiştir.

Ehl-i Sünnet'in kelim ekollerinden biri olan Eş'ariliğin lideri Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin takipçileri, onun hem İslam inanç ilkeleri konusundaki kelami görüşlerini hem de bunları açıklayıp izah ederken kullandığı metodunu geliştirmişlerdir. Bunlara Bakıllanî ve Cüveynî'yi örnek verebiliriz. Eş'ariliğin coğrafya olarak Orta Doğu ve daha alt bölgelerde yaygınlaştığını ve bu bölgelerin de merkezi idareye yakın yerler olduğunu dikkate almak gerekir.

Ehl-i Sünnet'in diğer bir kelim ekolü olan Mâturidîliğin lideri Ebû Mansur el-Mâturidî de İslam inanç ilkelerinin açıklanması ve savunulması hususunda Eş'ari ile aynı metodu kullanmıştır. Ancak onun yaşadığı coğrafyanın yeni fethedilen gayr-i Arap unsurlardan oluşan bir bölge olduğu göz ardı edilmemelidir. Yeni fethedilen bu topraklarla beraber farklı inanç ve kültürlerle karşılaşmış, bu da yeni Müslü-

man olup İslam inanç ilkelerini öğrenmek zorunda kalan bu topluluklarda kelim ilmine duyulan ihtiyacı artırmıştır. Ebû Hanife'den mülhem olarak kelami ve fikhî görüşleri benimseyen Mâturîdî'nin düşünceleri, takipçileri arasında oldukça rağbet görmüştür. Bu açıdan Ebû Yusr el-Pezdevî ve Ebu'l-Mûin en-Nesefî. Mâturîdî'yi açıklayan ve görüşlerini bize ulaştıran iki önemli şahsiyettir.

Bu iki Sünnî lider ve takipçilerinin İslam inanç ilkelerini ortaya koymanın yanında İslam toplumunda inanç ekolleri olarak bilinen birtakım muhaliflerini reddetmeyi de bir prensip olarak kabul ettiklerini görmekteyiz. Bu muhaliflerin başında Mutezile, Şia, Havaric Mürcie ve Mücessime gibi fırkalar gelmektedir. Bu dönem kelim literatüründe mutekaddimün dönemi olarak bilinmektedir.

Gazâlî ile başlayan ve muteahhirûn dönemi olarak bilinen sonraki dönemde ise Eş'ariler, liderlerinin kelim ilmine kazandırdığı yeni sisteme paralel olarak dikkatlerini İslam toplumu içerisinde ortaya çıkan muhalif grupların yanında özellikle felsefi cereyanlara çevirdiler. Bunları eleştirmek ve değerlendirmek için felsefi bir altyapıya ve mantık ilmine ihtiyaç duydular. Bu süreç felsefenin kelama dahil edilmesi, "felsefi kelim" kavramının ortaya çıkmasını doğurdu.

Bu sürecin ilk denemelerini Şchristânî'de görmekteyiz. Yeni bir sisteme geçişin sıkıntıları dolayısıyla onun çok başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak ondan sonra bu sistemi zirveye ulaştıran Fahrüddin er-Râzî tam anlamıyla felsefi kelim metodunu ortaya koymuştur. Böylece Râzî ile Eş'ari keliminde bu metot zirveye ulaşmıştır. Daha sonra gelen Amidî, İcî, Tâftazânî ve Cürcânî gibi kelamcılar Râzî'nin açtığı bu yolun birer yorumcuları olmuşlardır.

Mâturîdî keliminde Ebu'l-Mûin en-Nesefî sonrası böyle bir gelişmenin olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Mâturîdî ile birlikte bu ekol kelim ilminde usulû'd-din adı altında usulû'l-fikh ve kelim diyaloguna önem vermiştir. Nesefî de dikkatimizi çeken semantik metot Mâturîdî akılcılığının belirgin bir unsuru

olmakla beraber felsefi kelam bağlamında metodik yaklaşım Ömer en-Nesefî, Lâmişî, Sâbûnî, Ebû Berekât en-Nesefî gibi Mâturîdî kelamcılarda görülmemektedir. Bunların ilgilendiği alan kelam ilminin yanında özellikle fıkıh olmuştur. Bu nedenle onların kelam alanında vermiş olduğu eserler ancak akâid ve belki biraz daha gelişmiş tarzda eserler olarak değerlendirilebilir. Çünkü bunlarda felsefi tarzda kelamî konulara ayrıntılarıyla temas edilmemiştir.

Felsefi kelam anlayışının Mâturîdî kelam ekolü içerisinde ilk defa Şemsüddin es-Semerkindî tarafından başlatıldığını söyleyebiliriz. Onun matematik, geometri ve astronomi ile başlayan fen ilimlerine ilgisi daha sonra mantık ve kelam ilmine yönelmesine tesir etmiştir. Böylece Semerkandî mantık alanında ortaya koyduğu meşhur eseri “*el-Kıstâs*” ve kelamda “*es-Sahâif*” ve diğer kelamî eserleri ile önemli bir kelamcı hüviyetini kazanmıştır.

Semerkindî'nin bu özelliği bizi onun mantık, usul ve kelam konularını içeren bir eseri olan “*el-Mutekadât*”ın kelam konularının özeti mahiyetindeki “*el-Mutekad*”ının tahkik, çeviri ve değerlendirmesini yapmaya sevk etmiştir. Bu eserin tahkik ve çevirisine girmeden önce Semerkandî ve “*el-Mutekad*”ını tanıtmak istiyoruz.

A. ŞEMSÜDDİN ES-SEMERKANDÎ

1. Hayatı

Tam adı Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni es-Semerkindî olan müellifimiz, daha çok Şemsüddin es-Semerkindî lakabıyla şöhret bulmuştur. Kesin bir kayıt bulunmamakla birlikte, es-Semerkindî lakabına izafeten Semerkand şehrinde doğduğuna ihtimal verebiliriz. Baba adı Eşref olan müellifin doğum tarihi hakkında da kaynaklarda kesin bir bilgi yoktur. Ayrıca Şemsüddin es-Semerkindî'nin çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık çağları hakkında hiçbir bilgiye rastlayamadığımız gibi, kimlerden ders aldığı ve kendisinin kimlere ders okuttuğuna dair, biyografi sahasında yazılmış olan kaynakları taramamıza rağmen,¹ herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Yine birçok Hanefî tabakât kitabıyla birlikte, genel tabakât kitaplarında müellifin ismine rastlamak mümkün olmamıştır.² Bu konuda Taşköprizâde'nin, müellifin hâl tercemesi hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığını belirtmesi³ de bu kanaatimizi teyid etmektedir. Ancak son devir tabakât müellifleri Semerkandî'nin ismine ve birkaç eserine

- 1 Bkz: İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım el-Cemâl, *Tâcû't-Terâcîm fî Tabakâtî'l-Hanefiyye*, Bağdâd 1962; İbn Tulun ed-Dîmeşki, Muhammed b. Ali, *Gurâfû'l-Âlûje fî Terâcîm-i Müteahhiri'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Reisülküttâb No: 671/1; el-Kuraşî, Abdulkâdir b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâtî'l-Hanefiyye*, Haydarâbad-Dakkan 1332/1913.
- 2 Bkz: Temîmî, Takîyüddin b. Abdulkâdir, *Tabakâtü's-Senîyye fî Terâcîmî'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Reisülküttâb, No: 674; Kernâl Paşazâde, Şemsüddin b. Ahmed b. Süleyman, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Lâleli, No:3711; Kefeli, Mahmûd b. Süleyman, *Katâ'ibü'l-A'lâmî'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mânî'l-Muhtâr*, Süleymaniye Ktp. Âşir Efendi No: 263; Kut'a min *Tabakâtî'l-Hanefiyye ve'l-Fevâid*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi No: 3676/7; *Muhtasar fî Zikr-i Tabakât-ı Eshâb-ı Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1939/1; Şa'rânî, Abdulvehhab b. Ahmed, *Tabakâtü's-Sâlihîn ve'l-Ulemâu'l-Kâmilîn*, Süleymaniye Ktp. Reisülküttâb, No: 675; Sâlihî, Şemsüddin Muhammed b. Yûsuf, *Ukûdül-Cum'ân*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1918; Zerkânî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *Ukûdül-Cum'ân*, Süleymaniye Ktp. Fatih, No: 4434.
- 3 Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*, Kahire 1968, C. II, s. 179.

yer vermişlerdir. "Süllemü'l-Vüsûl",⁴ "Mu'cemü'l-Müellifin"⁵ ve "Kâmûsu'l-A'lâm"⁶ bunlardan bazılarıdır.

Aynı şekilde Semerkandî'nin hayatını hangi havalide geçirdiğini de tespit etmek mümkün olmamıştır. Bu hususta onun kaynak olarak kullandığımız eserlerinin bazı nüshalarında az da olsa bilgi verilmekte ise de, konunun tam açıklığa kavuşması yönünden yeterli olmadığı bir gerçektir.'

Müellifin Kelam'la ilgili en önemli eseri olan "*es-Sahâ-ifü'l-İlâhiyye*"nin Süleymaniye Ktp. Şehid Ali paşa 1688 numara kayıtlı nüshasının ilk sahifesinde, kim tarafından yazıldığı belli olmayan kısa bir notta onun ilimlerde derin ve geniş bir vukûfa sahip olduğu ve bazı eserlerinin ismi verilmektedir. Aynı zamanda burada Semerkandî'nin 686/1287 yılında Mardin havalisinde bulunduğu, hatta oradaki birçok talebenin, Burhânüddin en-Nesefî (öl. 687/1288)'ye ait "*el-Mukaddimâtü'l-Burhâniyye fî İlmi'l-Cedel*" adlı eseri şerh edilmesi hususundaki isteklerini yerine getirerek, bu eseri 686/1287'de şerh edip bunu Artuklu Sultanı Kızılarslan el-Artûkî'ye takdim ettiğine dair bir kayıt mevcuttur.⁷

Yine es-Semerkandî'nin, "*el-Mu'tekadât*" adlı eserinin sonunda, bu kitabı müellif nüshasıyla karşılaştırmayı 711 yılında Hocende⁸ şehrindeki Şemsüddin Medresesi'nde tamamladığını belirten ve muhtemelen onun talebesi olan Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzî'nin bu ifadesi müellifin Hocende şehrinde bir medresesinin bulunduğu intibâhını vermektedir.⁹

4 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâtü'l-Fuhûl*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1887, v. 198b.

5 Kahhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Matbaatü't-Terakkî, Dimeşk 1379/1960, C.IX, s. 63.

6 Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1311 h., C. IV, s. 2627.

* İsmail Yürük, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelamî Görüşleri -Allah ve İman Anlayışı* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1987, s. 4.

7 *es-Sahâ-ifü'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1688, v. 1a.

8 Hocende, Türkistan'ın Fergana vadisinde, Sır-Deryâ kıyısında. Mâverâünnehir bölgesinin Seyhun Nehri kıyısında bulunan tek ve meşhur bir şehirdir. (Bkz: el-Hamevî, Şihâbüddin Ebî Abdillâh Yakût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-Buldân*, Tahran 1965, C. II, s. 404-405; W. Barthold, *İ.A.*, "Sır-Deryâ" Mad., C. X, s. 566-568.

9 *Mu'tekadât es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp. Lâleli, No: 2432/3, v. 34b.

Her ne kadar bu gibi kayıtlar mevcutsa da, sıhhat derecesi oldukça şüphelidir. Şüpheli olan diğer bir husus da Semerkandî'nin vefat tarihidir. Hatta verilen tarihler, yıl bakımından da bir hayli farklıdır. Bazı kitaplarda onun vefat tarihi 600/1203 olarak verildiği halde,¹⁰ bazılarında da 683/1284 olarak verilmekte,¹¹ diğer bazılarında ise 690/1291'de veya bu tarihten sonra vefat ettiği kaydedilmektedir.¹²

Bağdatlı İsmail Paşa ve Brockelmann, müellifimizin vefat tarihi olarak Kâtib Çelebi tarafından verilen 600/1203 yılının yanlış olduğunu, İsmail Paşa bunun 690/1291 olması gerektiğini,¹³ Brockelmann ise, onun 690/1291 yılında meşhur olmaya başladığını ölüm tarihinin daha sonra olduğunu söylemekte fakat bir tarih vermemektedir.¹⁴ George Sarton da yine ölüm tarihi vermemekle beraber onun 675/1276 yılında Geometri sahasında yazdığı "Eşkâlü't-Te'sis" isimli eseriyle meşhur olmaya başladığını belirtmektedir.¹⁵

Bütün bu rivayetler içerisinde müellifin ölüm tarihinin 600/1203 olması ihtimali kesinlikle mümkün değildir. Zira o, "Eşkâlü't-Te'sis"inde Esîrüddin el-Ebherî (öl. 664/1265) ve Nasîrüddin et-Tüsî (öl. 672/1273) gibi birçok âlimden nakillerde bulunmaktadır.¹⁶ Ayrıca onun 654/1256 yılında Hülâgü'nün Bağdâd'ı istila etmesi hadisesinden bahsetmesi de h. 600 yılında vefat etmediğinin diğer bir delilidir.¹⁷

10 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul 1955, C. II, s. 1075, 1503; *Süllemü'l-Vüsûl*, v.198b; Fehmi Edhem Karatay, TSM. Ktp., *Arapça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1966, C. III, s. 35; Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul 1969-70, C. I, s. 62.

11 Ramazan Şeşen, *Nevâdirü'l-Mahtûfâtü'l-Arabîyye fî Mektebâti'z-Zekîyye*, Beyrut 1980, C. II, s. 162.

12 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifin, Esmâ'ü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musarrıfın*, İstanbul 1955, C. II, s. 106; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur* (GALL), Leiden 1943, C. I, s. 615; Hamit Dilgan, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyâm*, İstanbul 1959, s. 113.

13 İsmail Paşa, *a.g.e.*, C. II, s. 106.

14 Brockelmann, *Supplement*, Leiden 1943, C. I, s. 849.

15 George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol. II, part. II, (From Rabbi ben Ezrato Roger Bacon), s. 1020.

16 Semerkandî, *Eşkâlü't-Te'sis*, (Kadızzâde Rûmî'nin Şerhi ile birlikte), İstanbul 1258h., s. 16.

17 Semerkandî, *el-Me'ârif*, Süleymaniye Ktp. Köprülü, No: 827, v. 118a.

Müellifimizin ölüm tarihi hakkında en kuvvetli ihtimal onun "*el-Me'ârif fî Şerhi's-Sahâ'if*" isimli eserinin Süleymaniye Ktp. Lâleli bölümü 2432/5 numarada kayıtlı nüshasının müstensihisi, Seyfü's-Semerkandî lâkabıyla bilinen Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzî'nin vermiş olduğu tarihtir. Müstensih, eserin sonunda es-Semerkandî'nin 22 Şevval 702/9 Haziran 1303 yılında vefat ettiğini ve ölümünden beş gün sonra da, kendi yazdığı nüsha ile müellif nüshasını karşılaştırdığını kaydetmektedir.¹⁸ Yine "*es-Sahâ'if*"in başındaki kayıta, müellifin şerh ettiği kitapların bazı nüshalarında h. 700 yılından hemen sonra bunları şerh ettiğine dair kayıtların görüldüğü belirtilmektedir.¹⁹ Bu durumda bizce, müstensih el-Gâzî'nin verdiği h. 702 tarihinin, Semerkandî'nin ölüm tarihi olarak kabul edilmesi en makul olanıdır.

Görülmektedir ki, birçok sahada önemli bir isim olan Semerkandî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Bunu o devirde Mâverâünnehir bölgesindeki siyasi iktidarların sık sık el değiştirmesi, Mâturîdî kelâm sisteminin medreselere nüfuz edememesi,²⁰ bölgedeki insanların Kelâm ilmine gerektiği gibi rağbet etmemesi²¹ gibi sebeplere bağlamak mümkündür.

Ayrıca onun anlaşılması güç felsefî ve mantıkî cümlelerle maksadını ifade etmesi, kelâm sahasında yazmış olduğu eserlerde, Aristo metodunu en iyi kullanan ve kelâmcılar arasında imam olarak bilinen Fahrüddin er-Râzî (öl. 606/1210)'ye²² sıkça itirazda bulunarak, onun fikirlerini reddetmesi ve nihayet Ehl-i Sünnet adıyla bilinen Mâturîdî ve Eş'arî ekollerinden birine mensup olduğunu açıkça belirtmemesi de kendisine fazla rağbet edilmemesinin sebepleri olarak sayılabilir. Kısacası o bu haliyle Hanefî-Mâturîdî geleneği takip

18 *el-Me'ârif*, Süleymaniye Ktp. Lâleli, No: 2432/5, v. 141a.

19 *es-Sahâ'if*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1688, v. 1a.

20 Emrullah Yüksel, "Eş'arîler ile Mâturîdîler Arasındaki Görüş Aynılıkları", *A.Ü. İslâmî İlimler Fak. Der.*, Ankara 1980, 4. sayı, s. 94.

21 Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Akâidetü'l-Pezdevî*, (ter: Şerafettin Gölçük, Ehl-i Sünnet Akâidi), İstanbul 1980, s. 370.

22 er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal* (ter: Hüseyin Atay, Kelâm'a Giriş), Ankara 1978, s. 2.

eden başta İmam Mâturîdî (öl. 333/944) olmak üzere diğer Mâverâünnehir kelimcilerine benzemektedir.²³

Verilen bu bilgiler ışığında Semerkandî'nin h. 7. asrın ikinci yarısında yaşadığını, ilk olarak "Eşkâtü't-Te'sîs" (675 h.), daha sonra da "es-Sahâ'îf" (680 h.) ile tanınmaya başlandığını ve 702/1303 yılında vefat ettiğini kesin olarak söyleyebiliriz. Onun en son kaleme aldığı eser "es-Sahâ'îf fi't-Tefsîr" olabilir. İmkânlarımız nispetinde aradığımıza rağmen bulamadığımız bu eseri müellif tamamlayamadan vefat etmiştir. Ancak bu eser Şeyh Ahmed b. Mahmûd el-Kirmânî tarafından 971/1593 yılında tamamlanmıştır.²⁴

2. Eserleri

Şemsüddin es-Semerkandî'nin, başta Kelam, Mantık, Matematik ve Astronomi olmak üzere, Tefsir, Âdâb ve Münâzara gibi sahalarda yirmiye yakın te'lifi vardır. Tefsire ait "es-Sahâ'îf fi't-Tefsîr" isimli eseri hariç, diğer sahalardaki teliflerinin büyük bir kısmı İstanbul Süleymaniye, Topkapı ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma olarak mevcuttur. Hatta Kelam'a dair en önemli iki eseri "es-Sahâ'îfü'l-İlâhiyye" ve müellif tarafından aynı kitaba yazılan "el-Meârîf fi Şerhi's-Sahâ'îf" isimli şerhin, Mantıkla ilgili "Kistâsü'l-Efkâr (Mizân) fi Tahkiki'l-Esrâr" ve yine müellifin şerhi "Şerhü'l-Kistâs"ın her birinin, sadece İstanbul kütüphanelerinde yirmiden fazla nüshası bulunmaktadır. Onun bütün eserlerini konularına göre şöyle tasnif edebiliriz.

2.1. Kelamla İlgili Eserleri

a. es-Sahâ'îfü'l-İlâhiyye: Müellifin 680/1281 yılında yazdığı Kelam sahasındaki ilk eseri olup, birçok kütüphanede yazma nüshaları mevcuttur.²⁵ Büyük bir ihtimalle Semerkandî'nin talebesi olan el-Gâzî tarafından 706/1306 yılında istinsah edilen

23 Mâturîdî hakkında bkz: Vehbi Ecer, "Maturidi'nin Tanınması", Ebu Mansur Semerkandî-Mâturîdî Kongresi Tebliğleri, Kayseri 1986, s. 10-12; Türk Dîn Bilgini Mâturîdî, Ankara 1978.

24 Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zûnûn, C. II, s. 1074.

25 es-Sahâ'îfin nüshaları için bkz: Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, 1651/1, 1688; Lâleli 2432/2; H. Hüsnü Paşa 1148; Fatih 3127; Ayasofya 2565; Halet Efendi 431; Ant-Tekelioğlu 823; Topkapı Ktp. A. 1787; Manisa Ktp. 973; Kayseri Raşid Efendi Ktp. 1414; Pâris 1247/1.

ve müellif hakkında bize en kesin bilgiyi veren Lâleli 2432/2 numarada kayıtlı nüsha, 711/1311 yılında müellif nüshasıyla karşılaştırılmış ve tashih edilmiş olması²⁶ bakımından diğer nüshalardan daha sağlamdır. Fakat rik'a ile yazılmış olan bu nüshanın yazısını okuyabilmek bir hayli güç olmakla birlikte, diğer nüshalarda da yanlış yazılmış olan yerlerin karşılaştırılıp düzeltilmesi açısından faydalı olabilir.

Eserin içeriği ve kelamî konuların sıralanması, tahkikini yaptığımız “*Muhtasarü'l-Mu'tekad*”ın es-Semerkandî'ye aidiyetini ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Semerkandî'ye aidiyeti konusunda asla şüphe olmayan es-Sahâ'î'nin konu dizimi ile onun “*el-Mu'tekadât*” ve “*el-Envârü'l-Îlâhiyye*” adlı eserleri karşılaştırıldığında bunların konu dizimi bakımından tamamen uyduğu görülecektir. Bu nedenle gerek “*es-Sahâ'î*”in, gerekse “*el-Mu'tekadât*”ın konu dizimini burada vermek istiyoruz.

“*es-Sahâ'î*” biri Mebâdî, diğeri de Mesâil olmak üzere iki maksada ayrılmıştır.

A. Birinci maksat, klasik kelimciler arasında ve özellikle Fahrüddin er-Râzî ve daha sonraki kelimcilerin oluşturduğu geleneğe uygun olarak Kelam, Felsefe ve Mantık ilimlerine ait terimler ve bunlara dair ansiklopedik bilgilerden meydana gelmektedir. Semerkandî maksad'ı üç ana başlığa ayırmıştır.

1. Birinci kısım “*Tüm Kelam konularını kapsayan genel durumlar*” olup altı sahifeden müteşekkildir. Her bir konunun alt başlıkları olmakla birlikte bu sayfeler şöyle sıralanmıştır:
 - a. Varlık
 - b. Mevcut ve ma'dum
 - c. Mâhiyet
 - d. Varlık konusuna ek
 - e. Mâhiyet konusuna ek
 - f. Varlık ve mâhiyet konusuna ektir.

26 a.g.e., aynı yer.

2. Kısım "Arazilar" konusuna ayrılmıştır. Bu bölüm dört sayfeden oluşmaktadır. Bunlar:
 - a. İdrakler
 - b. İdrak olunanlar
 - c. Duyu ile algılanmayan ilk hususlar
 - e. İdrak ve idrak olunanla ilgili genel durumlardır.
 3. Kısımda "Cevherler" konusu işlenmektedir. Bu da iki sayfeden meydana gelmektedir. Bunlar:
 - a. Cismanî cevherler
 - b. Ruhanî cevherlerdir.
- B. İkinci maksad tamamen kelimî meselelere aittir. Bu maksad kısımlara ayrılmadan doğrudan sahilcelere ayrılmış ve ondokuz sayfeden oluşturulmuştur. Bunlar:
1. Sahife: Özet olarak Allah'ın sıfatları
 2. Sahife: Allah'ın varlığının delilleri
 3. Sahife: Allah'ın birliği
 4. Sahife: Allah'tan fiillerin sudûrunun keyfiyeti
 5. Sahife: İlim sıfatı
 6. Sahife: İrade sıfatı
 7. Sahife: Hayat, Bekâ, Sem', Basar sıfatları
 8. Sahife: Kelam sıfatı
 9. Sahife: Rü'yetullah
 10. Sahife: Selbî sıfatlar
 11. Sahife: Kudret sıfatı
 12. Sahife: Kulların fiilleri
 13. Sahife: Allah'ın isimleri
 14. Sahife: Âlemin hudûsu
 15. Sahife: Nübüvvet konusu ve ekleri
 16. Sahife: Me'âd
 17. Sahife: İman, İslam ve Küfür
 18. Sahife: Hüsün, kubuh ve bunlarla ilgili konular
 19. Sahife: İmamet konusudur.

es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye, Âlâ'üddin Muhammed b. Ahmed el-İsferâ'ini el-Behiştî (öl. 723/1323) tarafından, biri "*Eltâfû'l-Letâ'if min Halli's-Sahâ'if*", diğeri "*el-Letâifü'l-Kelâmiyye fî Şerhi's-Sahâ'ifi'l-İlâhiyye*" adıyla iki defa şerhedilmiştir.²⁷

Ayrıca kim tarafından yazıldığı bilinmeyen ve *Sahâ'ife* reddiye olarak kaleme alınan iki risâle mevcut olup, bunlar "*el-İ'tirâzât ale's-Sahâ'if*" ve "*Naqdü's-Sahâ'if*" adlı eserlerdir. Bunlara ilaveten reddiyeye reddiye olarak yazılmış "*er-Redd âlâ Nakdi's-Sahâ'if*" isimli bir eser daha vardır.²⁸ Reddiyeler *es-Sahâ'if*in Kelam, Felsefe ve Mantık terimlerini hâvi mebâdî bölümüyle ilgilidir.

es-Sahâ'if, Ahmed Abdurrahman Şerif tarafından dört yazma nüsha kullanılarak tahkik edilmiş ve Kuveyt'te Mektebetu'l-Felah matbaası tarafından 1985'te basılmıştır. Şerif'in bu eseri "Semerkandî'nin hayatı ve eserleri" ve "tahkikli metin" olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Ancak bu tahkikte ciddi yazım hataları söz konusudur.

b. el-Mu'tekadât: Semerkandî'nin Kelam sahasındaki ikinci eseri Mu'tekadât,²⁹ *es-Sahâ'if*in kısa bir özeti gibi görünmekle beraber ondan ayrı olarak, kitabın başına mantık konuları eklenmiş, ayrıca eserde bazı kelimî konulara eklentiler yapıldığı gözden kaçmamıştır. Mu'tekadât'ın mukaddimesinde, eserin *es-Sahâ'if* ve *el-Kıstâs*'tan sonra kaleme alındığının belirtilmesi,³⁰ onun Semerkandî'ye ait olduğunun kesin delilidir.

Mu'tekadât'ın kütüphanelerimizde üç yazma nüshası bulunmaktadır. Araştırmamızda esas aldığımız Lâleli 2432/3 numarada kayıtlı nüsha,³¹ 709/1309 yılında müellif nüshasından istinsah edilmiştir. 711/1311 yılında da müellif nüshasıyla karşılaştırılmış ve tashih edilmiştir.³² Diğeri ise Süleymaniye

27 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1075.

28 Bu risâleler için bkz: Kayseri Raşid Efendi Ktp. No. 1414/2-3-4.

29 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1503.

30 *Mu'tekadât*, Süleymaniye Ktp. Lâleli, 2432/3, v. 34b.

31 Süleymaniye Ktp. Lâleli 2432/3, 34b-52a vr., İstinsah tarihi 3 Zilhicce 709h., müstensih: Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzî; istinsah yeri Hocende Şehrî. Şemsüddin Medresesi, mukabele kaydı: 2 Rebi'u'l-Âhir 711h.

32 a.g.e., v. 52a.

Ktp. Kasıdecizâde 145 sıra numarasıyla kayıtlıdır³³ ve diğer bir nüsha İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları 629/2 numarada bulunmaktadır.

Mu'tekadât üç levha olarak tertip edilmiştir.

Birinci levha mantık konularını içermektedir. Bunları tasavvurlar ve tasdikler olmak üzere iki başlık altında inceleyen es-Semerkandî her bir konuyu alt başlıklara ayırmaktadır.

İkinci levha mebâdî konularını içermektedir. Semerkandî bu levhayı bir giriş ve üç itikaddan oluşturmuştur. İtikadların her biri şu konuları içermektedir:

1. İtikad: Kelam ilminin konularını kapsayan giriş mahiyetindeki hususlar olup, varlık, mevcûd ve ma'dûm, mâhiyet, varlığa dair ek bilgiler, mâhiyete dair ek bilgiler ve mevcuda dair ek bilgiler şeklinde altı kısma ayrılmıştır.
2. İtikad: Arazlar konusuna tahsis edilmiş olup dört fasla taksim edilmiştir. Bunlar: İdrakler, idrak olunanlar, duyu ile algılanamayan ilk hususlar, idrak ve idrak olunanla ilgili genel durumlardır.
3. İtikad: Cevherler konusuna ayrılmıştır. Bu da iki sahifeden meydana gelmektedir. Bunlar: Cismanî cevherler ve Ruhânî cevherlerdir.

Üçüncü levha mesâil olup, kelimî meselelere aittir. Bu bölüm bir giriş ve altı itikaddan meydana gelmektedir.

1. İtikad: Özet olarak Allah'ın sıfatları, Allah'ın varlığının delilleri, Allah'ın birliği, Allah'tan fiillerin sudûrunun keyfiyeti, ilim, irade, hayat, bekâ, sem', basar, kelam ve kudret sıfatları ile rûyetullah konularıdır.
2. İtikad: Selbî sıfatlar ve Allah'ın isimleri
3. İtikad: Kulların fiilleri ve âlemin hudûsu
4. İtikad: Nübüvvet konusu ve ekleri
5. İtikad: Âhiret halleri

33 Süleymaniye Ktp. Kasıdecizâde 145, 46 vr., istinsah tarihi 735h., müstensih: el-Erzincânî.

6. İtikad: İmân, küfür, hüsün, kubuh ve imamet konularını içermektedir.³⁴

c. Kitâbü'l-Me'ârif fî Şerhi's-Sahâ'if: Semerkandî'nin en hacimli kelimî eseridir. İsminden de anlaşılacağı üzere, müellifin kelim alanındaki ilk eseri olan "es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye"ye kendisi tarafından yazılan şerhtir.³⁵

es-Sahâ'if'in bütün konularını kapsayan bu şerh, bazen kelime ve cümlelerin izahı şeklinde bazen de şerh edilecek olan kısmının baş ve son tarafı "قال" lafzıyla tahsis edilerek, "أقول" lafzıyla yapılmıştır.³⁶

d. el-Envârü'l-İlâhiyye: Semerkandî'nin bu eseri³⁷ de mutekadât gibi üç bölümden meydana gelmektedir. Bunlar mizân, mebâdî ve mesâ'il'dir. Mizân bölümünde mantık ve münâzara ilminin konularından bahsedilirken, diğer iki bölüm es-Sahâ'if'in konularının aynısıdır.³⁸ Eserin konu dizimi es-Sahâ'if ve el-Mu'tekadât ile paralellik arz etmektedir.

e. Şerhü'l-Lem'ati'r-Râbi'a min Envâri'l-İlâhiyye: el-Envârü'l-İlâhiyye'nin ikinci bölümünün konularından sadece vahdâniyet ve Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı ile ilgili kısmın şerhidir.³⁹

f. Risâletü'l-Akâ'id: Müellifimizin kelama dair tek risâlesidir.⁴⁰ Bu risâle tek nüsha olup, Lâleli 2432/1 numarada kayıtlıdır. Tek varak halindeki bu risâlede Allah'ın sıfatlarından, isim-müsemma ve atom nazariyesinden bahsedilmektedir.

34 Süleymaniye Ktp. Lâleli 2432/3, 34b-52a vr., İstinsah tarihi 3 Zilhicce 709h., müstensih: Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzî; istinsah yeri Hocende Şehri. Şemsüddin Medresesi, mukabele kaydı: 2 Rebi'u'l-Ahır 711h.

35 Taşköprizâde, *Miñlâhû's-Sa'âde*, C. II, s. 179; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zûnûn*, C. II, s. 1075; Brockelmann, *GALL*, C. I, s. 615-617; *Suppl*, C. I, s. 849-850.

36 el-Me'ârif'in nüshaları için bkz: Süleymaniye Ktp. Lâleli 2432/5; Köprülü 827-828; Fatih 3032-3033; Feyzullah Efendi 1141-1142; Topkapı Ktp. A. 1787/2; A. 1919, 1920, 1921; Çorum Ktp. 1067; Kastamonu Ktp. 1766; Paris 1247/2.

37 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl*, v. 198b.

38 Bkz: Süleymaniye Ktp. Lâleli 2432/6.

39 Bkz: Süleymaniye Ktp. Lâleli 2432/8.

40 Brockelmann, *Suppl*, C. I, s. 850.

Ayrıca Brockelmann, Semerkandî'nin "*Beyânü Mezheb-i Ehli's-Sünne*" veya diğer bir adıyla "*Risâle fî Kelimâti't-Tevhîd*" isminde bir eserinin varlığından bahsediyorsa da,⁴¹ kütüphanelerimizde onun böyle bir eserinin varlığını tespit edemedik.

2.2. Mantıkla İlgili Eserleri

a. Kistâsü'l-Efkâr (el-Mizân) fî Tahkîki'l-Esrâr: Semerkandî'nin mantık sahasında yazmış olduğu en mühim eseri olan *Kistâsü'l-Efkâr*'ın birçok şerhleri mevcuttur. Bunların en mühimi 'Alâ'üddin el-Behîştî, Kutbuddin el-Gilânî ve Mes'ûd er-Rûmî'nin şerhleridir.⁴² İslam âleminde en çok okutulan mantık kitaplarından biri olan *Kistâs*,⁴³ tasavvurât ve tasdikât konularını içermektedir.⁴⁴

b. Şerhü'l-Kistâs: Müellifin *Kistâsü'l-Efkâr* adlı eserine kendisi tarafından yazılan şerhtir.⁴⁵ Metot olarak *es-Sahâ'î*'in şerhi *el-Me'ârif*e benzetilmektedir.

c. Aynü'n-Nazar fî'l-Mantık: Diğer iki eser gibi tamamen mantık konularını kapsamaktadır.⁴⁶

d. Beşârâtü'l-İşârât: İbn Sinâ'nın "*el-İşârât ve't-Tenbihât*" isimli mantığa dair eserinin kısa bir şerhidir.⁴⁷

e. Şerhü'l-Füsûli (el-Mukaddimâti)'l-Burhâniyye fî İlmi'l-Cedel: Burhânüddin Muhammed b. Muhammed en-Nesefî'nin mantıkla ilgili meşhur eseri *el-Mukaddimât*'a müellif tarafından yapılan şerhtir.⁴⁸

41 Brockelmann, *GALL*, C. I, s. 617.

42 Taşköprizâde, *Miftâhü's-Sa'âde*, C. I, s. 304.

43 Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, C. I, s. 62.

44 *Kistâs*'ın nüshaları için bkz: Süleymaniye Ktp. Ayasofya. 2562, 2565/2; Topkapı Ktp. A. 3396, 3399, 3418; İstanbul Üni. Ktp. Arapça 223/1; Manisa Ktp. 2213.

45 Bkz: Süleymaniye Ktp. Fatih. 3360; Ayasofya, 2258; Şehid Ali Paşa. 1796; Yeni Cami. 781; Lâleli. 2666, 2667, 2668; Topkapı Ktp. A. 3375.

46 Brockelmann, *GALL*, C. I, s. 616; *Suppl*, C. I, s. 850; George Sarton, *Introduction to the History of Science*, s. 1021.

47 Süleymaniye Ktp. Ayasofya, 2418; Carullah, 1308; Fatih, 3195.

48 Bkz: Süleymaniye Ktp. Fatih, 3087, 4756; H. Hüsnü Paşa, 1475/3; Reisülküttâb, 1203/4, 1204/7; Esad Efendi 3034; Ragıp Paşa, 1297/1; Topkapı Ktp. A. 1316.

f. Şerhü'l-Mizân min Envâri'l-İlâhiyye: el-Envârü'l-İlâhiyye'nin mantık ve münâzara konularını ihtivâ eden ilk bölümün şerhidir.⁴⁹

2.3. Tefsirle İlgili Eseri

a. es-Sahâ'if fi't-Tefsîr: Müellifin, Kur'an-ı Kerim'in tefsirine ait böyle bir eserinin olduğu belirtilmekle beraber,⁵⁰ imkanlarımız nisbetinde kütüphaneleri taramamıza rağmen bulmamız mümkün olmamıştır. Eserlerinin çoğu Kelam ve Mantıkla ilgili olan Semerkandî'nin bu tefsirinin, diğer birçok eserlerinde Fahrüddin er-Râzî'ye sıkça karşı çıkması göz önünde bulundurulursa, Râzî'nin tefsiri gibi Kelamî konulara ağırlık veren bir tefsir olması muhtemeldir.

2.4. Bahs ve Münâzara İlmiyle İlgili Eserleri

a. Âdâbü'l-Bahs: Müellifimizin bahs ilmine dair en meşhur eseri olan "Âdâbü'l-Bahs" bu ilimle meşgul olan herkes tarafından bilinen bir eserdir. Kütüphanelerimizde sayılamayacak kadar nüshaları olduğu gibi aynı zamanda elliye yakın şerh ve haşiyesi vardır.⁵¹

b. Risâle fi Âdâbi'l-Münâzara: Münâzara ilmine dair küçük bir risâledir.⁵²

c. Me'âsirü'l-Hüsâmiyye fi Menâzırı'l-Kelâmiyye: Konusu tarifler, ilm-i münazaralar ve bahs âdâbıdır. Hüsâmüddin adındaki bir vezir adına te'lif edilmiş, adı belli olmayan bir müellif tarafından da şerhedilmiştir.⁵³

2.5. Astronomiyle İlgili Eseri

a. İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs: Varlık çeşitleri, ruh, nefis, gök ve gök cisimlerinin hareketlerinden bahseden kitabın konusu psikoloji, astronomi ve takvim ilmidir.⁵⁴ Kitabın hemen başında Kelamın konularından Allah'ın bazı sıfatlarına temas

49 Süleymaniye Ktp. Lâleli, 2432/7.

50 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1074.

51 Bkz: Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. I, s. 39-40.

52 Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Efendi, 786/5, 868/2, 878/2.

53 Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, 1703/2.

54 Süleymaniye Ktp. Lâleli, 2432/4.

edilmiştir. Eserinin son kısmında gök ve gök cisimleriyle ilgili âyetlerin yorumu ve bunların ilâhî hikmetleri hususunda bilgi verilmesi ayrı bir önem taşımaktadır.

2.6. Geometriyle İlgili Eseri

a. Eşkâlü't-Te'sîs: Müellifin analitik geometriyle ilgili bir eseridir. Öklides'in geometrinin temel meseleleri hakkındaki eserini kısaltmak ve bazı ilavelerde bulunmak suretiyle 35 şekille çizerek özetlemiştir. Zaman zaman Öklides'i tenkit eden ve daha pratik ispat yolları bulan es-Semerkindî'nin⁵⁵ bu eseri 675/1276 yılında yazdığı tahmin edilmektedir.

Eser birçok matematikçi tarafından şerhedilmekle birlikte, en meşhuru Uluğ Bey'in hocası Bursalı Kadızâde Rûmî tarafından yapılan şerhtir. Bu şerh, Ebu'l-Feth el-İrâkî'nin haşiyesiyle birlikte 1268/1851 yılında İstanbul'da basılmış, Pâdişah III. Selim'in emriyle 1795 yılında Müftizâde (öl. 1282/1865) tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

3. İlmî Mevkii ve Kelam İlmindeki Yeri

3.1. İlmî Mevkii

Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî, h. VII. asrın son yarısında yaşamış ve eserleriyle tanınmış bir İslam âlimidir. Özellikle Kelam, Mantık, Matematik, Astronomi, Münâzara ve Bahs sahasında önemli eserler vermiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak müellifin İslamî ilimlerin hemen her sahasında eser veren bir şahsiyet olması, onun ciddi bir tahsil hayatı geçirdiğine delâlet etmektedir. Fakat nerelerde ve kimlerden hangi ilimleri tahsil ettiği konusunda ne kendi eserlerinde ne de başka kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamamaktayız. Bununla beraber müellifimizin "es-Sahâ'if fi't-Tefsîr" isimli kitabı hariç diğer bütün eserleri kütüphanelerimizde mevcuttur.

Semerkindî'nin Kelam'dan sonra en belirgin sahasının Mantık olduğunda şüphe yoktur. Onun bu konuda gerek mün-

55 Hamit Dilgan, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyâm*, s. 113-118.

ferit gerekse kelam kitaplarındaki mantık kısmıyla birlikte yazdığı eserlerin en önemlisi "*Kıstâsü'l-Efkâr*" ve "*Aynü'n-Nazar fi'l-Mantık*"tır. Mantığın konusu olan tasavvurât ve tasdikâtı içeren bu eserlerin yanında müellifin kendi eserine yazdığı "*Şerhü'l-Kıstâs*" ve Burhânüddin en-Nesefî'nin "*el-Mukaddime*" sine ait şerhi de birer mantık kitabıdır. Yine "*el-Mu'tekadât*" ve "*el-Envârü'l-İlâhiyye*"nin birinci bölümleri de mantık konularına tahsis edilmiştir. Görülmektedir ki Felsefe ile Kelam'ı mezcetme tarzında Gazâlî (öl. 505/1111)'nin açtığı çığırın bariz bir şekilde devam ettiren Fahrüddin er-Râzî (öl.606/1210) ve Âmidî (öl. 631/1233)'ye⁵⁶ Semerkandî de uymuştur.*

Kıstâsü'l-Efkâr'ın h. 8. asırdan itibaren birçok mantıkçı tarafından şerhedilmesi, eserin önemini gösterdiği gibi müellifin mantık sahasındaki dirayetini de ispat etmektedir.⁵⁷ Hatta bu eser daha sonra gelen birçok mantıkçıya kaynaklık teşkil etmiştir.⁵⁸

Müellifimizin haklı olarak itibar gördüğü önemli bir bilim dalı da Bahs ve Münâzara ilmidir. Hatta münâzara ilmiyle ilgili olarak onun ilk defa kaleme aldığı "*Âdâbü'l-Bahs*" kendi konusunda en çok müracaat edilen eserlerden biridir. *Âdâbü'l-Bahs*, *Âdâbü's-Semerkandî* veya *Âdâbü'l-Hüseyniyye* gibi isimlerle anılan bu eser aynı zamanda Semerkandî'nin eserleri arasında en çok şerhedilene olmakla meşhurdur. Kütüphanelerimizde gerek metninin gerekse şerh ve hâşiyelerinin oldukça fazla olması müellifin bu sahadaki otoritesi ve ilmini ortaya koyması bakımından yeterlidir.

Şemsüddin es-Semerkandî'nin eser verdiği diğer bir ilim dalı da Astoronomi'dir. "*İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*" veya "*et-Tezkire fi'l-Hey'e*"⁵⁹ adıyla bilinen bu eser, et-Tüsî'nin, "*et-Tezkire*"sine benzemektedir. Eserin ilk sayfeleri kelam'la ilgilidir. Varlık ve kısımları ile başlayan kitapta, daha sonra Allah'ın mâhiyet ve

56 İzmirli, İ. Hakka, *Mulahhas İlm-i Tevhid*, İstanbul 1338h., s. 25.

57 Taşköprizâde, *Miftâhü's-Sa'âde*, C. I, s. 304.

* Yürük, *Şemsüddin es-Semerkandî*, s. 14.

58 Sadrü's-Şerî'a, *Ta'dilü'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp. Ant-Tekelioğlu, No: 798/2, v. 156b.

59 Brockelmann, Gall. C. I, s. 617; Suppl. C. I, s. 850.

hakikati, vahdâniyet sıfatı, Allah'tan fiillerin sudûru, semî', basar, irade, kudret ve selbî sıfatları... gibi meselelerden bahsedilmektedir.⁶⁰ Rûhânî ve cismânî varlıklardan sonra ise, Astronominin temel konularına temas eden müellif, burada ay ve güneş tutulmalarını şekil çizerek anlattığı gibi, onların ve dünyanın hareketlerini 16 şekille izah etmeye çalışmıştır.⁶¹ Müellifimiz yine bu eserinde bütün ilimlerle uğraşmasının tek gayesinin Allah'ı bilmek, O'nun hikmet, kudret, rahmet ve azametini idrak etmekten başka bir şey olmadığını söylemektedir.⁶²

es-Semerkandî, bir İslam kelmancısı, mantıkçısı ve astronomu olarak bilindiği gibi aynı zamanda bir İslam matematikçisi olarak da tanınmaktadır.⁶³ Onun "Eşkâlû't-Te'sîs" adıyla maruf bu eseri, birçok matematikçi tarafından şerhedilmiş olup,⁶⁴ en meşhuru Kadızâde Rûmî'nin yazmış olduğu şerhtir ki h. 1268 yılında İstanbul'da basılmıştır.

O, Eşkâlû't-Te'sîs'ini, Öklides'in "Geometrinin Temel Prensipleri" isimli kitabı üzerine bina etmekle beraber birçok konuda muhalefet etmiştir. Kadızâde Rûmî, onun bu tutumunu şaşkınlıkla karşılamış, daha önce hiçbir geometri âliminin Öklides'i tenkit etmeye cesaret edemediğini, hatta onun ortaya koyduğu prensiplere sıkı sıkıya bağlı kaldığını fakat es-Semerkandî'nin, Öklides'i haklı olarak tenkit ettiğini belirtmiştir.⁶⁵

Konumuzun dışında kalması sebebiyle, müellifimizin bu alandaki orijinal birtakım hesaplarını burada aktarmamız mümkün değildir, ancak Hamit Dilgan, onun geometride diğer müelliflerden ayrı ve Öklides'in prensiplerinden daha pratik bazı formüller ortaya koyduğunu ve Avrupalı matematikçiler tarafından da tanındığını "Büyük Matematikçi Ömer Hayyam" adlı eserinde geniş bir şekilde anlatmaktadır.⁶⁶

60 es-Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*, Lâleli, 2432/4, v. 53a-55a.

61 a.g.e., v. 55a-70a.

62 a.g.e., v. 52b.

63 George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol. II, part. II, s. 1020; Hamit Dilgan, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyam*, s. 113-118.

64 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zûnûn*, C. I, s. 105.

65 Kadızâde Rûmî, *Şerhü Eşkâlî't-Te'sîs*, s. 2 vd.

66 Hamit Dilgan, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyam*, s. 113-118.

3.2. Kelam İlmindeki Yeri

es-Semerkandî, Kelam ilminin mâhiyeti ve konusunu: "Allah'ın zâtından, sıfatlarından, isimlerinden, mahlûkâtın çeşitlerinden, meleklerin, peygamberlerin, velîlerin ve imamların durumlarından, itaat ve isyan edenlerin ve diğerlerinin dünya ve âhiretteki hallerinden, cennet, cehennem ve benzerlerinin durumlarından İslam kanunu üzere bahseden bir ilim"⁶⁷ olarak belirtmektedir. O, kelam ilminin tarifini de şu şekilde yapmaktadır: "Kelam ilmi Allah'ın zat ve sıfatlarından, mebd'e ve me'âd itibariyle mümkün varlıkların durumlarından İslam kanununa göre bahseden bir ilimdir."⁶⁸

Eserlerinde Kelam ilminin mâhiyeti ve konusuna geniş yer ayıran müellifimiz, tarifte geçen "İslam kanununa göre" kaydının, tarifi faslını, ondan önceki ifadelerin ise, tarifi cinsini teşkil eder mâhiyette olduğunu,⁶⁹ ayrıca İslam kanunundan maksadın, Allah'ın kitabına, Peygamberinin sünnetine, icmâya ve bunlara muhalif olmayan akla dayanan kanun olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Onun bu son kısımdaki ifadeleri inanç esaslarının akli prensiplere dayanarak açıklanmasını, İslam'ın temel prensiplerinden biri olarak kabul ettiğini görmekteyiz.

Semerkandî'ye göre Allah'ın zatından maksat, sıfatı itibariyle zattır. Allah'ın zatı itibariyle zatından bahsetmek de, Kelamın meselelerine değil konusuna girer. Konusundan bahsetmek de, Kelamın meselelerine değil hareket noktasını teşkil eden prensiplere dâhildir. Zât denildiği zaman başka hiçbir durum nazar-ı itibara alınmadan zâta itlak olunduğu gibi, zâtın herhangi bir durumu açısından da zâta itlak olunabilir. Bu bakımdan burada zâtın üç durumu söz konusu olmaktadır: 1- Sırf kendisi itibariyle zât, 2- Sahip olduğu sıfatlar itibariyle zât (Meselâ O'nun mürekkebe olmaması, cevher ve araz olmakla ilgisi vs. bakımından zât gibi) 3- Zâtın

67 es-Sahâ'if, 1b; el-Me'ârif, 3b.

68 es-Sahâ'if, 1b; el-Me'ârif, 3b; Mu'tekadât, 42b; Envâr, 149a.

69 el-Me'ârif, 3b.

70 a.g.e., aynı yer.

sahip olduğu sıfatların kendileri. Sırf kendisi itibariyle zâttan bahsetmek, Kelâm'ın giriş kısmını, diğer ikisinden bahsetmek de meseleler kısmını ilgilendirir.⁷¹

Buradan anlaşılıyor ki, Semerkandî kelâmın konusunun, bir yandan sırf Allah'ın zâtı ile ilgili olması dolayısıyla sıfatların kendilerinden, diğer yandan da Allah'a muhtaç olmaları itibariyle mümkün varlıkların kendileriyle ilgili sıfatlardan bahsetmek olduğunu söylemektedir.⁷² Yani kelâmın konusu, sırf kendisi itibariyle Allah'ın zâtı ve Allah'a muhtaç durumda olmaları itibariyle mümkün varlıkların kendileridir.

Müellifimiz bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Allah'ın sıfatları denince, ister vâcib ve hayy sıfatları gibi zât ile beraber nazar-ı itibara alınsın, isterse vücûb ve hayat sıfatları gibi (zattan ayrı olarak) nazar-ı itibara alınsın bunlardan zâtın kendisi anlaşılır. Çünkü sadece bir şeyden bahsedildiği zaman, onunla birlikte başka bir şey nazar-ı itibara alınmaksızın sadece o şeyin kendisi anlaşılır” Diğer taraftan dünya ve âhirete göre kelâm ilminde kendilerinden bahsedilen mümkünâtın halleri Allah'a muhtaç ve müsteniddir. Şu halde bu mümkünâtın hallerinin kaynağı, Allah'a muhtaç haller olmaları bakımından mümkünâtın kendileridir.⁷³

Semerkandî'nin, Kelâm ilminin konusuyla ilgili bu sözleri, mütekaddimûn kelâmcıları ve müteahhirûndan Kadı Sirâcüddin el-Urmevî (öl. 682/1283)'nin, kelâmın konusunun Allah'ın zât ve sıfatları olduğu⁷⁴ şeklindeki görüşlerini kapsamakla beraber, onlardan farklı olarak buna, durumlarında Allah'a muhtaç olmaları bakımından mümkünâtın kendilerine

71 a.g.e., aynı yer.

72 *es-Sahâ'if*, 1b; *el-Me'ârif*, 3b; *Mu'tekadât*, 42b; *Envâr*, 149a.

73 *el-Me'ârif*, 3b-4a.

74 *et-Taftazânî*, Sa'düddin Mesud b. Ömer, *Şerhü'l-Mekâsıd*, İstanbul 1277h., C. I, s. 10; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul 1230h., s. 12; Taşköprizâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm* (ter: Taşköprizâde Kemâlüddin Mehmed), İstanbul 1313 h., C. I, s. 594; İzmirli, İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341h., C. I, s. 6; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, İstanbul 2005, s. 15; Ali A. Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelâm)*, Ankara (tarihsiz), C. I, s. 41; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1985, s. 50.

ait zâtî sıfatlardan bahsetmenin de Kelamın konusuna dâhil olduğu hususunu ilave etmiştir.⁷⁵

Yine müellifimizin: "Konu birkaç şeyden ibaret ise, onların tek bir şeye ırcâ edilmesi gerekir. Bu durumda kelamın konusu olarak söylediğiniz kendisi itibariyle Allah'ın zâtı ve Allah'a muhtaç olmaları itibariyle mümkünlerin zâtları hangi tek şeye ırcâ edilebilir? şeklinde vârid olabilecek bir soruya karşı, bunların mevcûda ırcâ edilebileceğini⁷⁶ söylemekle Gazzâlî'nin görüşüne⁷⁷ tâbî olduğunu görmekteyiz.

Müellifimizin, Kelam ilminin tarifi ve konusu mahiyetindeki bu bilgilerden sonra Onun hangi konularda kendisinden sonraki kelimcılara tesir ettiğini kısaca belirtmeye çalışalım.

4. İslam Düşüncesine Tesiri

Şemsüddin es-Semerkindî, kelimî sahada kaynak olarak kullanabileceğimiz yedi tane eseri bulunmasına rağmen, bu eserlerden sadece "*es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*" ve bunun şerhi olan "*el-Me'ârif*" ile bu sahada haklı bir şöhrete ulaşmıştır. Hicri 8. asırdan itibaren birçok kelimcının onun bu eserlerine işaret edip kaynak göstermesi ve bu eserlerden birincisi hakkında kaleme alınan şerhlerin sayısı, eserin önemini ve müellifin kelam sahasındaki dirayetini göstermektedir.

Müellifin eserlerinden istifade edenlerin başında Sadrü's-Şerîa (öl. 747/1340) gelmektedir. O, *Ta'dilü'l-Ulûm*'unda gerek *es-Sahâ'if* ve gerekse *Kıstâsü'l-Efkâr*'dan sık sık nakillerde bulunmaktadır. Hatta onun, Nasîrüddin et-Tûsî'nin *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ından sonra en fazla zikrettiği eserin *es-Sahâ'if* olduğu söylenebilir. *Ta'dilü'l-Ulûm*'un kelamla ilgili bölümünün hemen başında Sermerkandî'nin vücûd hakkındaki görüşlerine yer verilmekte.⁷⁸ mâhiyet ve hakikatle

75 et-Taftazânî, a.g.e., C. I, s. 10.

76 *el-Me'ârif*, 4a.

77 et-Taftazânî, a.g.e., C. I, s. 9; et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Ishlâhâtü'l-Fünûn*, Kalkûta 1862, C. I, s. 22; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. I, s. 6; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, s. 15; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 50; A. Arslan Aydın, *İlm-i Kelâm*, C. I, s. 41.

78 Sadrü's-Şerîa, *Şerhu Ta'dilü'l-Ulûm*, 798/2, v.145b.

ilgili görüşleri ise, onun *Kıstâs* ve *es-Sahâ'if*'i zikredilerek belirtilmektedir.⁷⁹ Ma'dum, hüviyet, Allah'ın birliği, imanın artması ve eksilmesine dair görüşleri de Sadru'sh-Şeria'nın *Ta'dil*'inde zikrettiği konulardandır.⁸⁰

Sadüddin et-Taftazânî de, müellifimizin *es-Sahâ'if* ve şerhinden nakillerde bulunmaktadır. Kelam ilminin tarifinde ve konusunda onun görüşlerine geniş yer ayıran Taftazânî,⁸¹ vücûb, imkân ve illetler konusunda da es-Semerkandî'den nakillerde bulunmaktadır.⁸²

Müellifimizin, *es-Sahâ'if* ve şerhini kaynak olarak en çok zikreden, Maturîdî mezhebinin meşhur kelam âlimlerinden Kemâlüddin Ahmed el-Beyâzî (öl. 1097/1686) olmuştur. O, hemen her konuda Semerkandî'nin eserlerine müracaat ettiği gibi,⁸³ onun kitaplarını aslî kaynakları arasında göstermektedir.⁸⁴

Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali de *Nazmü'l-Ferâ'id*'inde, es-Semerkandî'nin, *es-Sahâ'if*'deki görüşlerine yer verirken, aynı zamanda onun bilhassa vücûd sıfatı ile ilgili görüşlerine itiraz etmektedir. Kitabında zikrettiği *es-Sahâ'if*'in konuları ise vücûbun tefsiri, onun ademî olup olmadığı, vücûd sıfatının zâtın aynı veya Allah'ın zâtı üzerine zâid olduğu konusu, Bekâ ve Kudret sıfatlarıdır.⁸⁵

Ayrıca Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'sinin şârihlerinden Osman el-Uryânî'nin, ef'âl-i İbâd, Allah'ın fiillerinin ta'lili, teklif-i mâlâ yutâk ve imamet konularında müellifimizin fikirlerine yer verdiğini görmekteyiz.⁸⁶

79 Sadru'sh-Şeria, *Şerhu Ta'dilü'l-Ulûm*, v.156b-157a.

80 a.g.e., v.163a; 164b; 174a; 273a.

81 et-Taftazânî, *Şerhü'l-Mekâsıd*, C. I, s. 10-11.

82 a.g.e., C. I, s. 81; 118.

83 Bkz: el-Beyâzî, Kemâlüddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, İstanbul 1949, s. 78, 94, 107, 115, 120, 129,...vd.

84 a.g.e., s. 337.

85 Şeyhzâde Abdurrahim b. Âli, *Nazmü'l-Ferâ'id ve Cem'ü'l-Fevâ'id*, Mısır, 1317h., s. 3, 4, 5, 6, 8.

86 Osman el-Uryânî, *Hayrû'l-Kalâ'id Şerhu Cevâhiri'l-Akâ'id*, İstanbul 1308h., s. 80, 82, 83, 84, 86, 93, 170, 172.

5. İtikatta Mezhebi

Şemsüddîn es-Semerkindî, kendisinin Mâturîdî veya Eş'arî mezheplerinden birine mensup olduğunu açıkça belirtmediği gibi, Kelamî görüşlerine bakarak onun herhangi bir mezhebe mensup olduğunu söylemek de güçtür. O eserlerinde İmam Mâturîdî (öl. 333/944)'den hiç söz etmemekte, İmam Eş'arî (öl. 324/936) ve ona tabi olanların görüşlerine sık sık yer vermektedir. Mâturîdîlerin görüşlerini zikrederken, "Eş'arîlerden başka Ehl-i Sünnet olanlar"⁸⁷ veya "Mâverâunnehir kelamcıları"⁸⁸ tabirini kullanmaktadır.

Müellifimizin Eş'arî'ye tâbî olmadığını kesin olarak söylemek mümkündür. Zira o, kudret sıfatıyla ilgili bölümde belli sonuçların, belli nesnelere bağlı olarak ortaya çıkması hadisesinin sadece ilâhî âdetin icrası neticesinde meydana gelen bir sıra alışkanlığından ibaret olduğunu söylemektedir. Bu iddiaya göre sebep-sonuç bağlantısı söz konusu olamamakta, yani yemekten sonra doymanın, içme filinden sonra kanmanın, ateşin değmesinden sonra yanmanın sadece Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği anlamı çıkmaktadır. Yani bunları müessirden eserin sudûru kabîlinden Allah'tan sudûr etmesiyle meydana geldiğini iddia eden Eş'arîlere: "Biz zarûrî olarak biliyoruz ki, yemek yemek bizzat doyma sonucunu verir. Doyma hadisesi, midenin gıda almaya elverişli maddelerle dolmasından, kanma da midede ve vücûdun diğer organlarında sudan dolayı nem ve serinliğin meydana gelmesinden başka bir şey değildir. Zarûrî olarak bildiğimiz bu gibi sebeplerin tabiatından meydana gelen örnekleri çoğaltabiliriz"⁸⁹ şeklinde cevap vermiş, zarurî olarak bilinen bu hususları inkâr etmenin safsatadan başka bir şey olmadığını söylemiştir. Hatta ona göre bu zarurî durumları inkâr edenlere cevap dahi vermeye değmez. Kendilerinin zühd ve ihlâs sahibi olduğuna inanan bu zümre, Allah'tan başka hiçbir şeye tesir hakkı tanımadıklarından iflah bulamaz. Ayrıca bu görüş tarzı; cebr, zulüm ve peygamberleri göndermenin faydasızlığı gibi bozuk görüşleri

87 el-Me'ârif, 99b, 111b.

88 es-Sahâ'if, 37a, el-Me'ârif, 98b.

89 el-Me'ârif, 107a-b.

de beraberinde getirmektedir.⁹⁰ Böylece Semerkandî'nin bu konuda İslam filozoflarına uyduğu görülmektedir.

Bu ifadeler es-Semerkandî'nin, Eş'arî olmadığını ispat ettiğine göre onun Maturidî olma ihtimalini güçlendirmektedir. Kaynak olarak aldığımız *es-Sahâ'if*'in başında onun Maturidî olduğu belirtilmektedir.⁹¹ Ancak bazı kelamî konularda Eş'arî'ye tâbî olduğunu da görmekteyiz. Ekseri konularda Mâturidî'nin görüşünü benimseyen Semerkandî'nin, bazı konularda ona muhalif olması onun Mâturidî olmadığını göstermez. Öyleyse her ne kadar kendisi tarafından hangi mezhebe mensup olduğu belirtilmese de, tekvin sıfatını kabul etmesi, imanda istisnânın söz konusu olamayacağını, Allah'ın fiillerinin muallel olduğunu ve teklif-i mâlâ yutâk'ın caiz olmadığını kabul etmesi gibi konulardaki görüşleri onun Mâturidî'ye tâbî olduğunu göstermektedir.

Her ne kadar Mâturidî ekole mensup olduğunu açıkça ifade etmese de onun, görüşlerini açıklarken sık sık doğru görüş olarak kabul ettiği Ebû Hanîfe'den nakillerde bulunması bizde onun Hanefî-Mâturidî anlayışa mensup Semerkandlı bir kelamcı olduğuna dair kanaat uyandırmaktadır.

6. Kelam Metodu

Müellifimizin kelam eserlerini Ehl-i Sünnet itikadını sağlam temellere oturtmak için yazdığını belirtmek gerekir. Ona göre daha önce bu konuda yazılan eserler bulunsada gerçek manada muarızlarını susturabilecek nitelikte değildir.⁹² O, İslam akidesini açıklarken sadece dalâlette olan fırkaları değil bunlarla beraber gerek Ehl-i Kitâb'dan olan Yahudi ve Hristiyanları ve gerekse bunların haricindeki bâtil dinleri de karşısına almış, akli delillerle onların fikirlerini çürütmeye çalışmıştır. Bilhassa Yahudilik ve Hristiyanlığın, kendi kitapları olan Tevrat ve İncil'deki bir kısım âyetleri delil getirerek bâtil olduğunu ispat etmiştir.

90 *el-Me'ârif*, 107b.

91 *es-Sahâ'if*, 1a.

92 *el-Me'ârif*, 88a, 90a.

es-Semerkandî'nin kitaplarında özellikle üzerinde durduğu konulardan biri de Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meseledir.⁹³ Bununla beraber o, filozofların diğer konulardaki görüşlerini de tenkit etmiş, onların fikirlerinin hatalı olduğunu beyan etmiştir.⁹⁴

Müellifimiz, Kelam ilminin sem'iyât bahsi müstesnâ, diğer kelamî konularda hiçbir zaman nakli, delil olarak kullanmamış, aklın müstakil olamayacağı Allah'ın kelam sıfatı ve rû'yetullah⁹⁵ konuları hariç, diğer bütün hakikatlerin bilinmesinde aklın esas alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Hatta gerek sem'î ve gerekse sem'î olmayan herhangi bir delilin delâletinin akla bağlı olduğunu, akıl nazar-ı itibara alınmadığı takdirde ona bağlı olan bütün durumların da nazar-ı itibara alınmaması gerektiğini söylemiştir. Zira doğru haber verenin (Peygamberin) sözünün bir bilgiye delâleti ancak doğru söylemesiyle, doğru söylediği ise ancak mucizeyle, mucizenin mucize olduğu da ancak akılla bilinebilir. Eğer akıl kusurlu görülürse bütün bunların da kusurlu görülmesi gerekir.⁹⁶

Aklın müstakil olarak bilemeyip, doğru habercinin bildirmesine gerek duyulan haşır, hesap, mükâfat ve azab gibi durumlarda dahi akıl, bunları mümkün görmek ve bu imkânı açıklamak fonksiyonuna sahiptir.⁹⁷

Yine Semerkandî, aklın müstakil olmadığı konularda âyetlerle istidlâl ettiği gibi, bazen hadislerle de istidlâl etmektedir. Nitekim İslamın imandan başka bir şey olduğunu, bütün sahabenin Müslümanlar nazarında eşit olduğunu söylerken bu konudaki hadislerle dayanmıştır. O, rû'yetullahın mümkün ve kerâmetin câiz olduğunu izah ederken de Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin kerâmetlerini delil olarak getirmektedir. Bunun yanında o, Kur'an'ın bazı âyetlerinin te'vilinde, Tevrat ve İncil'deki bazı âyetleri delil getirmekten geri durmamıştır.

93 Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (Süleyman Dünya Neşri), Mısır 1966, s. 207-213; *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, s. 50.

94 Müellifimizin görüşlerini tenkit ettiği filozoflar, Rasyonalistlerdir.

95 *es-Sahâ'îf*, 30b-31a; *el-Me'ârif*, 87a.

96 *el-Me'ârif*, 87a.

97 *es-Sahâ'îf*, 31a

Müellifin müteşâbih âyetler konusundaki yorumuna gelince o bu gibi âyetlerin te'vili mümkünse te'vil edilmesine, mümkün değilse Allah'a bırakılmasının gerektiğine inanır. Çünkü nakli delillerin zahiri manaları akli delillerle çelişki arz etmez.⁹⁸ Ona göre bunun iki sebebi vardır:

a. Nakli delillerde, nakle, mecaze, müsterek manalı lafızlardan olmaya, ifadenin bir kısmının hazfedilmesine veya takdir edilmesine, tahsise ve neshe elverişli olma, müfredlerin manalarını nakil hususunda, fiil çekiminde, irabda, takdim veya tehirde râvilerin hata etme ihtimali vardır. Akli deliller için bu gibi durumlar vârid değildir.

b. Naklin hüccet olması, aklın bulunmasına bağlıdır. Çünkü nakil Allah'ın varlığının bilinmesi, ilim ve ihtiyar sahibi olması, peygamber gönderici olması, mucizenin bilinmesi ve nübüvvetin sabit olması gibi akıl ile anlaşılabilen hususlara dayanmaktadır. Şayet nakil tercih edilip, akıl bir tarafa atılırsa, sonuç olarak akla muhtaç olan hususları da bir kenara atmak ve akli beğenmemek gibi bir durum meydana gelir. Şu halde akıl ve naklin birbiriyle çatışması durumunda ya nakli en yakın ihtimale göre te'vil etmek veya naklin öngördüğü bilgiyi Allah'a bırakmak gerekir.⁹⁹

Semerkindi'nin metodunda aklın büyük bir yeri ve değeri olduğu görülmektedir. Bu sebeple o, Kur'an ve Sünnet'in lafızlarının zahirinden hareketle onlarla anlatılmak istenen gerçek anlamın çıkartılmasına müsaade etmeyen te'vil ve tefsire başvurmayarak akli izahları reddeden Selefiyye, Hâriciyye ve Zâhiriyye gibi akımlara ve bunların karşısında yer alıp akli birinci planda tutan, akıl ile Kur'an ve Sünnet arasında çelişki meydana gelince akli tercih edip Kur'an ve Sünnet'i yok sayan Mu'tezile'den¹⁰⁰ ayrılmaktadır. O, kelamî metotta akla yer vermekle beraber, semantik metodu kullanan Maturîdî ve Eş'arî kelamcılarından da ayrılmış, felsefî metodu yani Aristo metodunu en mükemmel şekilde Kelam'a tatbik eden Fah-

98 *es-Sahâ'if*, 40a; *el-Me'ârif*, 105a.

99 *el-Me'ârif*, 105b.

100 Vehbi Ecer, *Türk Din Bilgini Maturîdî*, s. 25.

rüddin Râzi'ye uymuştur. Bu sebeple, onun Maturîdî kelam sistemine Aristo metodunu tatbik eden bir kelamcı olduğunu söylemek mümkündür.'

B. EL-MU'TEKAD

1. el-Mu'tekad'ın Nüshaları

Eserin nüshalarının farklı yazar ve eser isimleriyle kaydedilmiş olması aidiyet problemin esasını teşkil etmektedir. Yazarın ve eserin isminin kesin olarak belirlenmesi çalışmamız sırasında karşılaştığımız çözüm bekleyen ilk sıkıntı olmuştur. Bu açıdan biz ülkemiz kütüphanelerinde *"el-Mutekad"* ismini taşıyan tüm nüshalara ulaşmaya, elde ettiğimiz nüshaları içerik, metot ve dil açısından incelemeye çalıştık. Ancak ulaşabildiğimiz nüshalar üzerinde yaptığımız incelemeler sonucunda bu nüshalardan sadece üç tanesinin Semerkandî'ye ait olan *"el-Mutekad"* adlı eser olduğunu, elde ettiğimiz diğer nüshaların ise ya eser ismi olarak yanlış kaydedildiği ya da *"el-Mutekad"* ismini taşısa da içerik olarak farklı bir eser olduğunu gördük. Bu problemin nüshaların tasnifinin işin uzmanı olmayan kişilerce yapılması veya bu eseri çoğaltan müstensih'in yanlış bir algısı sonucu yazım ve kayıt hatasından kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Eserin yazarının kim olduğu yani aidiyet problemi ise çözüm bekleyen ayrı bir konu olarak mevcut yazmaların incelenmesi, metot, içerik ve üslup olarak değerlendirilmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Eserin yazma kataloglarındaki nüshalarının Nesefi ailesinden farklı âlimler adına kaydedilmiş olması oldukça dikkat çekici bir durum olmasına karşın biz bu eserin içerik ve üslup açısından Şemsüddin es-Semerkandî'ye ait olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz. Bu tespitimiz Semerkandî'nin eserleri ile bu eserin birebir metin, görüş, konu dizimi ve üslup karşılaştırmasına dayanmaktadır. Bu karşılaştırma ile ilgili veri ve değerlendirmemizi ilerleyen bölümlerde Semerkandî'nin *"es-Sâhifu'l-İlahiyye"* adlı eserinin orijinal metinlerinden hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

İlk olarak eserin ülkemiz kütüphanelerinde tespit ettiğimiz nüshaları hakkında bilgi vermeyi daha sonra bu nüshaları incelemeyi uygun görüyoruz. Bu nüshaların hangi isimlerle kim adına kaydedildiği, nerede ve ne zaman yazıldığını ortaya koyacağımız gibi hangi farklı isimlere kaydedildiğini de değerlendirmelerimizde sunacağımız verilerle belirginleştireceğiz.

Eserin tespit edilen nüshaları:

a. Malatya Nüshası

“el-Mu’tekad li-İ’tikadi’l-İslâm”, Lâmişî (v. 539 h.), Babertî (v. 786 h.), Ebû’l-Mûin en-Nesefî (v. 508 h.) gibi Hanefî-Mâturîdî geleneğe mensup din âlimlerinin eserlerinin de bulunduğu bir mecmuada Ebû’l-Mûin en-Nesefî adına 06 Mil Yz. A 4316/3 numarası ile kaydedilmiş ikinci sıradaki bir eser olarak görülmektedir. Eserin aidiyeti ilgili zahiriyesinde bulunan muhtemelen müstensih veya bir okur tarafından düşülen “bu kitap Ebû Bereket en-Nesefî’nin eserlerinden biridir” manasındaki kaydın yanlış bir kanaatin sonucu olduğunu düşünmekteyiz. Eserin yazarının mecmuada Ebû’l-Berakât en-Nesefî (v. 710 h.) şeklinde kaydedilmiş olmasına rağmen kütüphane kaydının Ebû’l-Mûin en-Nesefî adına yapılması nüshanın yanlış yazara aidiyeti meselesinin diğer bir boyutudur. Nüsha 50a-57b arası 23 satır ve nesih kırması ile Malatya’da (1124 h./ 1711m.) yılında yazılmıştır. Nüshanın içinde bulunduğu mecmua 236 dvd numarası ile Milli Kütüphane yazmalar koleksiyonuna kayıtlıdır.

b. Samsun Vezir Köprü Nüshası

Bu nüsha 55 Vezirköprü 703 numarası, *“el-Mutekid li-İtikâdi Ehlî’l-İslâm”* ismi ile yazar adı ve yazılış tarihi bulunmaksızın ilçe halk kütüphanesi koleksiyonu içerisinde Ankara Milli Kütüphane yazmalar bölümünde bulunmaktadır. Eserin bulunduğu mecmua 1691 dvd numarası ile kayıtlıdır. Eser, 15 varak ve her bir varak 19 satırdan oluşmaktadır. 1a-17b varakları arasında talik yazı ile yazılmış olup koptuğunu tahmin ettiğimiz 2a sayfası, 9a sayfasından sonra yapıştırılmış ve bu haliyle dvd çekimleri yapılmıştır. İlk bakışta anlaşılmayan bu durum

eserin tahkiki sırasında oldukça ciddi sıkıntı oluşturmuştur. İkinci sayfanın devamını dokuzuncu sayfada bulduktan sonra söz konusu yer değiştirme anlaşılmıştır. Ayrıca bu nüshada müstensihden kaynaklandığını düşündüğümüz bazı kısaltmaların var olması¹⁰¹ nüshanın talik yazısı ile birleşince eserin bu nüshasından istifade etmenin zorlaştığı söylenebilir.

c. Süleymaniye Kütüphanesi Erzincan Nüshası

Bu nüsha “el-Mu’tekad” ismi ile Ömer en-Nesefî (v. 537 h.) adına Süleymaniye kütüphanesi Erzincan bölümü no: 159 da kayıtlı bir mecmuanın içerisindeydir. Eser mecmuanın 241-247 varakları arasında yer almaktadır. Nüsha oldukça okunaklı ve temiz bir rik’a yazı ile yazılmıştır. Nüshada yazım tarihi yoktur. Ancak nüshasın başında 241a varakta eserin Malatya nüshasında olduğu gibi Ebû Berekât en-Nesefî’ye ait olduğuna dair bir not düşülmüştür. Çalışmamız sırasında nüshanın tam ve okunaklı olması nedeniyle bu nüsha esas alınmıştır.

2. “el-Mutekad”ın Şemsüddin es-Semerkâdi’ye Aidiyeti

Eserin nüshalarını ararken yazar ve eser isminin karıştırılmasından dolayı kütüphanelerimizde kayıtlı “el-Mutekad” isimli tüm eserlere bakmak durumunda kaldık. Bu nedenle aynı ismi taşıyan farklı şahısların farklı eserlerine ulaştık. Dikkatimizi çeken ve “el-Mutekad” ismini paylaşan bir nüsha Amasya İl Halk Kütüphanesinde Necmüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî (v. 537 h.) adına 05 Ba 1061/5 numarasıyla kaydedilmiştir. Eser 56b- 68b varaklar arası olup rik’a ve okunaklı bir yazı ile 19 satırda kaleme alınmıştır. Ancak bu eser çalışmamıza konu olan “el-Mutekad” değildir. Bu eser Ömer en-Nesefî’ye ait olan “el-Mutekad” olup konu dizimi, anlatım tarzı verdiği örnekler bağlamında Ömer en-Nesefî’ye aidiyetinde problem yoktur. Ayrıca Kâtip Çelebi de Ömer en-Nesefî’nin bu isimde bir eserinin olduğundan bahsetmektedir.¹⁰²

101 Samsun nüshasında çok sayıda kısaltmayapılmıştır: التسن: التسلسل، العظ: المطلوب.

102 Katib Çelebi, Keşfü’z-Zunun, C. II, s.1731.

Yine mutekad ismindeki bir eserin şerhi olan diğer bir nüsha Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi no: 5706-2, 76-101 arasında İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî adma kayıtlı “*el-Muntekâd fî Şerhi'l-Mutekâd*”dır. Bu eserde Kâtip Çelebi tarafından Nesefî'nin eserine yapılan şerh olarak sunulmuştur.¹⁰³ Ancak sayı ve sıra numarası verilen eş-Şeybânî'ye ait eseri incelediğimizde onun Ömer Nesefî'nin “*el-Mutekad*” adlı eseri ile bir ilgisi olmadığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bu eser Tahavi akâidinin bir şerhidir.

Çalışmamıza konu olan “*el-Mutekad*” adlı eserin Malatya ve Erzincan nüshaları üzerinde Ebû Berekât en-Nesefî isminin yazılması, Samsun nüshasında yazar isminin olmaması bizi önce bu eserin Ebû Berekât en-Nesefî'ye ait olduğu fikrine yönlendirmiştir. Ancak yaptığımız araştırmalarda Ebû Berekât en-Nesefî'nin bu isimde bir eseri olmadığı, aynı zamanda eserin içerik ve üslup olarak ona aidiyeti kesin olan “*el-Umde*” ya da “*el-İtimâd fî'l-İ'tikâd*” adlı eserlerine benzermemesi dikkatimizi çekmiştir.¹⁰⁴ Eserin içerik ve üslubunun farklı oluşu, yazara ait böyle bir eserin kaynaklarda zikredilmemesi bize eserin sehven ya da hata ile Ebû Berekât en-Nesefî'ye atfedildiğini düşündürmüştür.

Bu isme yakın bir adla müstakıl bir eseri olan diğer bir şahıs da Şemsüddin es-Semerkâdî'dir. Onun eserinin adı “*el-Mutekadât*”tır.¹⁰⁵ Bu eser, mantık, usul ve kelam konularını içermekte olup Semerkâdî'ye aidiyeti kesindir. *el-Mutekad* ile *el-Mutekadât* karşılaştırıldığında *el-Mutekad*'ın nüshalarında *el-Mutekadât*'ta yer alan mantık konularına hiç girmediğini, usul kısmının kısmen, kelam kısmının her bir konusunun baştan sona kadar özetlendiğini tespit etmiş bulunmaktayız.

Konuların işleniş sırası, üslup, verilen örnekler ve kullanılan cümle yapıları iki eser arasında birebir aynıdır. Bu bağlamda içerik olarak eser, Semerkandî'ye ait fikirleri ve üslubu

103 Katib Çelebi, *age*, Cilt II, s.1731.

104 Bkz. Ebû Berekât en-Nesefî, *el-Umde fî'l-Akâid*, thk: Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000.

105 Semerkandî, *el-Mutekadât*, Sül. Ktp. Lâleli, 2432/3, v. 34b-????

barındıran bir yapıdadır. Nitekim eserin bir itikadnâme olması, yazar tarafından bizzat “*Muhtasârü'l-Mutekâd*” ve “*Usulu'l-Kelam*” olarak isimlendirilmesi, geniş bir konu alanını ihtiva etmesine karşın en özlü ve sistematik bir şekilde özetlemesi, konuların işlenmesi sırasında iki eserde de aynı can alıcı örneklerin verilmesi ve bütün konulara temas edilmesi bu düşüncelerimizi desteklemektedir.¹⁰⁶

Sayılan bu özelliklerinden dolayı bu eserin her ne kadar kim tarafından muhtasar hale getirildiği bilinmese de onun gerek “*es-Sahâif*”in gerekse “*el-Mutekadât*”ın çok özlü bir özeti olması, aynı fikir doğrultusunda can alıcı noktaların aynı kelimelerle vurgulanması, bizi el-Mutekad’ın yazarının ilk iki eserin yazarı ile aynı kişi olabileceği ve böyle bir özetin ancak ilk iki eserin sahibi tarafından yapılabileceği kanaatine götürmektedir. Dolayısıyla bu muhtasarın Semerkandî tarafından yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin Şemsüddin es-Semerkandî’ye aidiyeti yazmaların kayıtlı olduğu isimlerden dolayı ilk bakışta problemli gibi dursa da yazarın diğer eserlerinden hareketle yaptığımız kıyaslama ve metin kontrollerinde bu kesin olarak ortaya konulmuştur. Örnekler kısmında hem *el-Mu'tekâd*’dan hem de *es-Sahâif*’ten karşılaştırmalı metinler vererek konuyu bu şekilde de ortaya koymak ve zihinlerde oluşabilecek çelişkileri gidermek istiyoruz.

Ayrıca bu kıyaslamayı yaparken Semerkandî’nin “*es-Sahâifü'l-İlâhiyye*” adlı eserinde kendi görüşlerini açıklarken kullandığı “والحق” ifadesinin geçtiği yerleri dikkate aldık. Bu ifadenin geçtiği yerler bu görüşlerin bizzat Semerkandî’ye ait olduğunu göstermektedir.

106 Çalışmamız sırasında hem aidiyet problemini tartıştığımız bölümde hem de tahkik kısmında Malatya Nüshasını (M), Erzincan Nüshasını (E) ve Samsun Nüshasını (S) harfi ile işaret ettik.

Örnek Metinler:**Örnek 1:**

es-Sahâif

كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب (أي واجب الوجود لذاته) أو ممتنع أو ممكن. لأن ذاته إن اقتضت وجوده في الخارج فهو الواجب، وإلا وإن اقتضت عدمه فيه فهو الممتنع كاجتماع النقيضين، وإن لم تقتض شيئاً منهما فهو الممكن كالسما والارض¹⁰⁷

el-Mu'tekad

كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب الوجود أو ممتنع الوجود أو ممكن الوجود. لأن ذاته إن اقتضت وجوده في الخارج فهو الواجب لذاته وهو الله تعالى. وإن اقتضت عدمه فهو الممتنع كاجتماع النقيضين، وإن لم تقتض شيئاً منهما فهو ممكن الوجود لذاته كالسما والارض¹⁰⁸

Örnek 2:

es-Sahâif

الفعل الاختياري مسبوق بخمسة أشياء: العلم والإرادة والقدرة والقصد والإيجاد. أما العلم فظاهر، لأنه ما لم يعلم فكيف يقصد الي إيجاد. وأما الإرادة فلأنه ما لم يرد لم يفعل. ومعنى الإرادة واضح عند العقل، إذ كل احد منا يعلم أنه قبل أن يصدر منه فعل أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح احدهما على الآخر. و الاختيار قريب منه فكأنه مع إعتبار ملاحظة الطرف الآخر دون الإرادة. وأما القدرة والقصد والإيجاد فتحققها ظاهر، والفرق بين بينها إذ العلم سابق على الإرادة، والقدرة متقدمة على القصد، وهو على الإيجاد. والفرق بين هذه الثلاثة والأوليين ظاهر. وقد يتضمن مع هذه الخمسة الداعية، لأن إختيار أحد الطرفين عن القادر قد يكون بداع يدعو إليه من الأولوية إما بالنسبة إليه، أو في نفس الأمر و يكون في الرتبة بين العلم والإرادة، وقد لا يكون لما مر أن المختار قد يختار احد الطرفين بدون رجحان.¹⁰⁹

107 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk: Ahmed Abdurrahman Şerif. Riyad 1990, s.67.

108 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 2241b; M 50b; S 1b.

109 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 338-339.

والحق أنها صفة وجودية، ذات إضافة حاصلة لله تعالى، لأنه مختار. وقد بينا أن القبل الاختياري لا يتجرد عن الإرادة، و زائدة على الذات لما مر، وقلعة لإمتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى بأن يرد الله تعالى في الأزل إيجاد الحادث في حين معين فإذا وجد أوجده.¹¹⁰

el-Mu'tekad

القبل الاختياري مسبوق بخمسة: العلم والقدرة والإرادة والقصد والإيجاد. والحيوة وهي شرط الكل. فما لم يعلم لم يقصد، وما لم يرد و لم يفعل. والعلم سابق على الإرادة، والقدرة متقدمة على القصد، والقصد على الإيجاد. وقد يتضمن مع هذه الخمسة الداعية من الأولوية وهي منبعثة الإرادة بين العلم والإرادة. لأن اختيار أحد الطرفين قد يكون بداع إليه، وقد لا يكون لما علم أن المختار قد يختار شيئاً بلا مرجح كالجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين عنده. والإرادة صفة وجودية، ذات إضافة حاصلة لله تعالى، بأن يرد الله تعالى في الأزل إيجاد الحادث في حين معين. فإذا وجد أوجده. فإن تقدم بعض أفعال الله تعالى على بعض مع جواز تأخره محوج إلى مرجح. وليس هو القدرة، لأن نسبتها إلى الأوقات سواء. ولا الكلام، لأن نسبته "كن" إليها واحدة، ولا العلم لأنه تابع للمعلوم، ولا السمع والبصر لأنهما كالعلم في التبعية فهي صفة أخرى المسماة بالإرادة.¹¹¹

Örnek 3:

es-Sahâif

والحق مع الأولين لأن البقاء إستمرار الوجود ولا شك ان إستمرار وجود الله تعالى أمر وجودي، مغاير لذاته لحصوله في الممكنات.¹¹²

el-Mu'tekad

ومعلوم أن إستمرار وجود الله تعالى أمر وجودي، مغاير لذاته تعالى لحصوله في الممكن.¹¹³

110 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 341-342.

111 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 242b; M51b; S 4a.

112 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 346.

113 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 243a; M 52a; S 5a.

Örnek 4:

es-Sahâif

لأننا نعلم أن الله تعالى قادر على خلق الشموس والأقمار الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فمتغايران وهو غير المخلوق، لأننا نقول وجد هذا المخلوق لأنه تعالى خلقه يعمل وجوده بتخليق الله إياه فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا وجد لأن الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا: وجد ذلك المخلوق لنفسه و ذلك باطل.¹¹⁴

el-Mu'tekad

وهو و الخلق والإيجاد والاختراع بمعنى واحد وهو اخراج الممكن من العدم إلى الوجود. وأنه غير القدرة، لأنها متقدمة عليه. ولأنه تعالى قادر على خلق ألف شمس وقمر في هذا العالم ولم يزل. فالقدرة حاصلة دون التخليق، وهو غير المخلوق. لأننا نقول وجد هذا المخلوق لأنه تعالى خلقه فتعمل وجوده بتخليق الله تعالى إياه. فلو كان عين المخلوق لكان "وجد لأنه خلقه الله تعالى" بمنزلة "وجد لنفسه" وهو محال.

Örnek 5:

es-Sahâif

فعلم أن ما سوى الله تعالى محتاج إليه في جميع ماله من القوى وغيرها في الحصول، والبقاء فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعا في كل حال عن تأثير المؤثرات فصدور ما صدر عنها أيضا بقدرة الله تعالى لأن الفاعل في تأثير المؤثر حالة تأثيره في الشيء فاعل الحقيقة في ذلك الشيء فعلم أن الجميع واقع بقدرة الله تعالى هذا برهان بديع. والأشاعة وإن نكبوا عن إلتزام هذه القائدة لأنهم ذهبوا إلى نفي الأسباب وكون الترتيب بالعادة لكنها ليست مما ياباه الشرع بل العقل و الشرع شاهدان عليها لما ورد في الكتب المتولة وأخبار الأنبياء عليهم السلام ذكر الأسباب وتفويض مصالح العباد إلى مدبرات الأمر بل فيه زيادة قدرة وحكمة. لأن خلق السبب ينضمن قدرتين وحكمتين خلق نفسه وخلق قوة تأثيره ونظام الوجود وإفاضة الجود تبارك الله احسن الخالقين.¹¹⁵

114 Semerkandi, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 350-351.115 Semerkandi, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 379-380.

el-Mu'tekad

فعلم أن ما سوى الله تعالى محتاج إليه في جميع ماله من القوى وغيرها في الحصول والبقاء فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعا في كل حال من تأثير كل مؤثر وصدور ما صدر أيضا بقدرة الله تعالى لأن الفاعل في تأثير المؤثر حالة تأثيره في الشيء فاعل بالحقيقة فيه. فعلم أن الجميع واقعة بقدرة الله تعالى والأشاعرة لما نكبوا عن ذلك بنفي الأسباب. قالوا الفعل عادي فيخلق الشيع بعد الأكل والرى بعد الشرب. وضعفه ظاهر عقلا ضرورة. أن الأكل والشرب يفيد الشيع والرى ونقل بل هما شاهدان عليه لما ورد في الكتب المتصلة وأخبار الأنبياء عليهم الصلوة والسلام من ذكر الأسباب وتفويض مصالح العباد إلى مدبرات الأمر بل فيه زيادة قدرة وحكمة. لأن خالق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين. خالق نفسه وخالق قوة تأثيره ونظام الوجود وإفاضة الجود فتبارك الله أحسن الخالقين.¹¹⁶

Örnek 6:

es-Sahâif

فنعول اسم الشيء إما يدل على ماهيته، أو على جزئه أو على خارج، أو على مركب منهما. والثاني، والرابع لا يجوز في حق الله تعالى، والباقي جائز. أما الأول فمثل لفظ الله على الأصح والثالث فكالقادر والعالم والأول لا يجوز أن يكون مشتقا ولا لكان من الثالث، والثالث إما مشتق من صفة أزلية قائمة به كالقادر والعالم فهذا الاسم أيضا أزلي أو مشتق من فعل ليس بأزلي وذلك ضربان أحدهما مشتق من فعله كالخالق والرازق والثاني مشتق من فعل غيره: كالمعبود والمذكور. وهذا النوع ليس بأزلي. ويجوز إطلاق المضمرات على الله تعالى كقوله تعالى له ما في السموات والأرض¹¹⁷، وقوله تعالى: "إياك نعبد"¹¹⁸ والمبهمات مثل ما و من و أين. حيث كقوله تعالى: "ولا أنتم عابدون ما أعبد"¹¹⁹ وقد ورد في القرآن أسماء زائدة على تسع وتسعين كرفع الدرجات وقابل التوب وشديد العقاب وأمثال ذلك.¹²⁰

116 Semerkandi, *el-Mu'tekad*, E 243b; M 53a; S 7a.

117 2 Bakara/ 116.

118 1 Fatiha/4.

119 109 Kafirun / 3.

120 Semerkandi, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 397-398.

el-Mu'tekad

الاسم غير المسمى، لأن أسماء تتعدد مع وحدة المسمى. وهو إما وضع على حقيقته أو جزئه أو صفته أو مركب منهما كالجوهر الفرد والثاني والرابع محال على الله تعالى، والباقي جائز. أما الأول فاللفظة الله تعالى اسم علم للذات الواجب وليس بمشتق. والا لكان اسم الصفة والثالث إما من صفة أزلية قائمة بذاته تعالى كالقادر والعالم وهذا الاسم أيضا أزلي أو مشتق من فعل ليس بأزلي من فعل غيره كالمعبود والمشكور وليس هنا بأزلي. ويجوز إطلاق اسم المضمرات والمبهجمات كمن وما و أين. وقد ورد في القرآن أسماء زائدة على تسع وتسعين كرفيع الدرجات وقابل التوب وشديد العقاب. ثم أسماء الله توفيقية لا قياسية لأنه تعالى موصوف بأسماء ولا يوصف بما في معناه إذ يقال له جواد عالم رحيم ولا يقال له سخي فاضل شفيق وقد يوصف بأفعال ولا يوصف بما يشتق منها نحو "سقاهاهم ربهم"¹²¹ لا يوصف باسم الساقى.¹²²

Örnek 7:

es-Sahâif

النبي مأخوذ من الذبأ وهو الخير قلبت الهمزة، وأدغمت في ياء قبل وفي الاصطلاح: إنسان، بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أوحى إليه. والنبي أعم من الرسول لأن الرسول هو نبي يأتي بشرع إبتداء أو ينسخ بعض أحكام شريعة قبله. ولاتثبت النبوة إلا بثلاثة أشياء فالأول: إظهار المعجزة وهي أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدى تصديقا له. قلنا "أمر لأن المعجز قد يكون إثباتا لغير المعتاد أو منعا من المعتاد كمنع إحراق النار و قلنا: مع عدم المعارضة ليخرج السحر والشعوذة"¹²³

el-Mu'tekad

النبي إنسان، بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أوحى إليه. والرسول أتى بشرع ابتداء أو ينسخ بعض أحكام شريعة قبله. فيكون النبي أعم منه، وإنما تثبت النبوة بأمر ثلاثة: إظهار المعجزة، وهي أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدى تصديقا له. وإنما قلنا "أمر لأن المعجزة قد يكون إثباتا لغير المعتاد أو منعا منه كمنع إحراق النار ومع عدم المعارضة ليخرج السحر والشعوذة"¹²⁴

121 76 İnsan /21.

122 Semerkandî, el-Mu'tekad, E 244a; M 54a; S 8b.

123 Semerkandî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, s. 417-418

124 Semerkandî, el-Mu'tekad, E 244a; M 54a; S 8b.

Örnek 8:

es-Sahâif

وكذا أحوال الجنة والنار فإن وجود رياض نزهة وحدائق رائعة تجري فيها الأنهار،
ويوجد عندها الثمار ممكن بل واقع وكذا الحواري والغلمان الحسنه¹²⁵

el-Mu'tekad

وكذا أحوال الجنة والنار فإن وجود رياض نزهة وحدائق رائعة تجري فيها الأنهار،
ويوجد عندها الثمار ممكن بل واقع وكذا الحواري والغلمان الحسنه¹²⁶

Örnek 9:

es-Sahâif

والحق أن الإيمان قابل لهما سواء بمعنى الطاعات وهو ظاهر أو بمعنى التصديق. لأن
التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم وهو قابل للشدة والضعف.¹²⁷

el-Mu'tekad

والحق أن الإيمان قابل لهما سواء بمعنى العمل أو التصديق. لأن التصديق الإعتقاد الجازم
وهو ما لم ينته إلى اليقين قابل للشدة والضعف.¹²⁸

Örnek 10:

es-Sahâif

و الحق: أن كل واحد من الخلفاء الأربع بل جميع الصحابة مكرم عند الله موصوف
بالفضائل والخصال الحميدة لا يجوز الطعن فيهم، إذ الطعن فيهم يوجب الكفر.¹²⁹

125 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 445.

126 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 244a; M 54a; S 8b.

127 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 455.

128 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 246a; M 56b; S14b.

129 Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 494.

el-Mu'tekad

والحق أن كل واحد من الخلفاء بل جميع الصحابة مكرم عند الله موصوف بالفضائل
والخصال الحميدة لأنه عليه السلام مدحهم وفضلهم حيث قال: "ان الله تعالى اختار
اصحابي على جميع الخلق سوى النبي والمرسلين وأختار من اصحابي اربعة وجعلهم خير
اصحابي ابو بكر و عمر و عثمان و علي رضي الله تعالى عنهم" ¹³⁰ ، وقال اصحابي
كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. ¹³¹ و لا يجوز الطعن فيهم ¹³²

130 Alcūnī, *Keşfu'l-Hafā*, Cilt II, s.132.

131 Hâkım et-Tirmizî, *Sünen*, C. II, s 102.

132 Semerkandî, *el-Mu'tekad*, E 247b; M 57b; S16a.

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

[illegible]

Ek 1b.

ودفع الضرر وبإجماع الأنبياء مع بقدر المكان فيكون واجبا والامامية والاسماعيلية أو جوبا
 استحقاقا وهذا هو الحق والبرهان الذي لا ريب فيه وفي مكانه وروية فلا يبعد ويكفي في الامامة
 العدالة في الامامة على ان تنص على ذلك في الامامة شخصيا وامامة سابقا سببا في الامامة اذا
 بايت الامامة شخصيا مستعدا ان يكون على خطه السلام مستعدا لشركه ولو اشتهر اجاهله يحصل
 الامانة لكل من كان في الحق والدين بها والزيد بكل فاطمي على متويع فخرج بالسيف وادعى الان
 بغير الحق وانكرها الامامية اذ بالشيعة يبايع كل فرد شخصيا ووقوع الفتنة وانه يارثه ورويه
 مع فلا بد من القول قلنا باندفع بتقدم الاسم الاربع الا قد قيل في الشيعة واخيرا الامامة شخصيا او ظهور
 شئكة لعل كاشفا كونه نائبا فـ **فصل** **في** الحق ان حسن الاقفاة بكل الصحابة واجبة
 فتح والاتباع الاول من الراية والامامة والدين استوعب باحسانا في حقهم ورضى عنه
 ولا يخفى كثرة الاحاديث الواردة عليهم اجماعا واقفوا فاذا في افضل الصحابة الخلفاء الراشدين
 رضوان الله عليهم جميعا والافاضلية تابعة للامامة والمعدون من الصحابة الذين لا يرضون عنهم
 ثم عثمان بن النوفل ثم علي المرتضى وباقي ائمة الايجاج فوجوه فاطمة وقلعة بعدي ثلثون
 سنة وقرعت بغير استيناف لا بكر وعشر لمر واثنا عشرة لعقوان وستة لعمه وهو خاتمة الخلفاء
 الراشدين فـ **فصل** **في** افضل الصحابة بعديهم مع ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله عليهم
 اجمعين خلافا للشيعة انه على الحق ان كل واحد من الخلفاء من جميع الصحابة كنتم عند
 وهو بالفضل والمفضل الحجة لا بد من مدحه وفصله في ذلك لا بد من اخذ اصحابه على جميع
 المطالبات سوى النبي والرسولين واخذوا من اصحابه اربعة وجها في صحابه ابو بكر وعمر
 وعثمان وعلي ثم فـ **فصل** **في** افضل الصحابة كالجهم باسهم اقتدى بهم اهتدى بهم ولا يجوز الطعن فيهم اذ الظن
 يكون بالحقيقة على الرسول وانه يجب الكف وبما ينه من الوفاق على اجتهادهم ومع ذلك لا يحد
 لما ورد في مناقبهم وعليه اننا في بعضنا الله محبة جميع ويجوز امامة المفضل لاقبل افضا
 لا التفضيل واكثر افضاء المصالح كاسم السبق فيكون امامة كل واحد من الخلفاء الراشدين
 حقا ويجوز امامان اذا اتبعوا لبلد بحيث لا يصل الحق من احدهما الى الاخر هذا امر كذا في الحق
 تمت الكتاب سنة ١١٣٤

[illegible]

[illegible][illegible]

Ek 3b.

رضاه الله عنهم ورضوا عنه ولا يخفى كثرة الأئمة الذين روي عنهم الحديث والوارد في عليهم اجتماعنا وأما إذا فاداه
 أفضل الصحنين الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين والأغلبية الفضيلة
 تابعة للإمامة والمعتدلون من الله تعالى قد هو الشديق الأكبر ثم على الماروق ثم عثمان
 رضي النورين ثم على المرتضى رضي الله تعالى عنهم وباتى انعقد الإجماع فهو حجة قاطعة وقال
 عليه القتلوة والسلام الخلفاء بعدى ثلاثون سنة وقد تمت بعلى سنتين لا بكر وعشر
 لهم واشتقتا عثمان وسنة لعلي وهو خاتم الخلفاء الراشدين فصل أفضل الصحنين
 بعد رسول الله وم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين خلافا للشيعة
 أنهم يقولون كل واحد من الخلفاء بل جميع الصحنين مكرّم عند الله تعالى موصوف بالفضل والخطا
 الحميدة لأنهم مدحهم وأفضلهم حيث قالان الله تعالى اختاروا من عباده ما يشاء من الخلق سوى
 النبيين والمرسلين واختاروا أصحابة أربعة وجعلهم خير أصحابة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي
 رضي الله تعالى عنهم وقال أصحابة كالفجور بأمرهم اقتديتم أظنتم ولا يجوز الطهر فيهم
 إذ الطهر لا يجوز بالحقيقة على الرسول وإنه يوجب الكفر وما بينهم من الوقايح يحمل على جبرادهم
 ومع ذلك لا تعادلا كما ورد من أفعالهم وحكي عن آثارهم فنعنا الله تعالى بحسبهم أجمعين ويجوز
 إمامة الفضول لا قبل إقصاءه إلى التثويب أو أكثر إقصاءه إلى المصالح على سلم السبعة وروى
 يجوز إمامة كل من الخلفاء الراشدين حتى ويجوز إمامان إذا تلبسوا بالبلد بحيث لا يوصل

عالمدة من أحدهما إلى الآخر بهذا الكتاب والله

المرّة في الكتاب يعود الله المكرّم

الوفاة على يد الضعف الظلال

السيد محمد بن أبي جعفر

عليه غفر الله له

وله إلى حسن

الينما ولي

ما أمينا

هم

KAYNAKÇA

- Aydın, Ali A., *İslâm İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelâm)*, Ankara trz.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfû'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs amme İştihara mine'l-Ehâdisi ala Elsineti'n-Nâs*, thk: Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed, I-II, Mektebetü İlmî'l-Hadîs. Dimeşk 2001.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay, I-VI, İstanbul 1982.
- Abid b. Hamid, *el-Müsned*, Bağdad trz.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin, Esmâ'ü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul 1955.
- el-Beyâzî, Kemâlüddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, İstanbul trz.
- Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur (GALL)*, Leiden 1943.
- Suplement, Leiden 1943.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail, *Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1982.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Tarîfât*, Beyrut 1998.
- Şerhü'l-Mevâkıf, İstanbul 1230.
- Dilgan, Hamit, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyâm*, İstanbul 1959.
- ed-Dimeşki, İbn Tulun, *Gurâfû'l-Âliye fî Terâcim-i Müteahhiri'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Reisülküttâb No: 671/1.
- Ebû Berekât en-Nesefî, *el-Umde fî'l-Akâid*, thk: Temel Yeşilyurt. Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000.
- Ecer, Vehbi "Maturidî'nin Tanınması", *Ebu Mansur Semerkandî-Mâturidî Kongresi Tebliğleri*, Kayseri 1986.
- Türk Dîn Bilgini Mâturidî*, Ankara 1978.
- Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr: Süleyman Dünya, Mısır 1966.
- el-Munkızu mine'd-Dalâl*, Beyrut 2000.
- el-Hamevî, Şihâbüddin Yâkût b. Abdîllah, *Mu'cemü'l-Buldân*, Tahran 1965.
- İbn Kutluboga, Kâsım el-Cemâl, *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Bağdad 1962.
- İzmirli İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341.
- Mülahhas İlm-i Tevhid*, İstanbul 1338.

- Kadıẓâde Rûmî, *Şerhü Eşkâli't-Te'sîs*, İstanbul trz.
 Karatay, Fehmi Edhem, TSM. Ktp., *Arapça Yazmalar Katalogu*, İstanbul 1966.
- Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1887.
Keşfü'z-Zünûn, İstanbul 1955.
- Kahhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, *Matbaatü't-Terakkî*, Dımeşk 1379/1960.
- Kemâl Paşazâde, Şemsüddîn b. Ahmed b. Süleyman, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Lâleli, No:3711.
- Kefeli, Mahmûd b. Süleyman, *Katâ'ibü'l-A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, Süleymaniye Ktp. Âşir Efendi No: 263.
Kit'a min Tabakâti'l-Hanefiyye ve'l-Fevâid, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi No: 3676/7.
- Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbi Mantığı*, İstanbul 1969-70.
- el-Kuraşî, Abdulkâdir b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiri'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarâbad-Dakkan 1332/1913.
Muhtasar fî Zikr-i Tabakât-ı Eshâb-ı Ebî Hanîfe, Süleymaniye Ktp. Ş. Ali Paşa, No: 1939/1.
- Kutsal Kitab, Eski Ahit*, İstanbul 2003.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, tahk: M. Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul 1982.
- Pezdevî, Ebu'l-Yûsr Muhammed, *Akâdetü'l-Pezdevî*, (ter: Şerafettin Gölcük, *Ehl-i Sünnet Akâidi*), İstanbul 1980.
- er-Râzî, Fahrüddîn, *el-Muhassal* (ter: Hüseyin Atay, *Kelâm'a Giriş*), Ankara 1978.
- Sadrü's-Şerî'a, *Ta'dilü'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp. Ant-Tekelioğlu, No: 798/2.
- Sâlihî, Şemsüddîn, *Ukûdü'l-Cum'ân*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1918.
- Sarton, George, *Introduction to the History of Sciance*, Vol. II, part. II, (From Rabbi ben Ezrato Roger Bacon).
- Semerkandî, Şemsüddîn, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk: A. Abdurrahman Şerif, Riyad 1990.
es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye, (yazmalar) Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1688; Şehid Ali Paşa, 1651/1, 1688: Lâleli 2432/2;

- H. Hüsnü Paşa 1148; Fatih 3127; Ayasofya 2565; Halet Efendi 431; Ant-Tekelioğlu 823; Topkapı Ktp. A. 1787; Manisa Ktp. 973; Kayseri Raşid Efendi Ktp. 1414; Pâris 1247/1.
el-Meârif, Süleymaniye Ktp. Köprülü, No: 827; Lâleli, No: 2432/5; Köprülü 827-828; Fatih 3032-3033; Feyzullah Efendi 1141-1142; Topkapı Ktp. A. 1787/2; A. 1919, 1920, 1921; Çorum Ktp. 1067; Kastamonu Ktp. 1766; Paris 1247/2.
Kıstâsü'l-Efkâr, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, 2562, 2565/2; Topkapı Ktp. A. 3396, 3399, 3418; İstanbul Ünl. Ktp. Arapça 223/1; Manisa Ktp. 2213.
Eşkâlû't-Te'sis, (Kadıızâde Rûmî'nin Şerhi ile birlikte), İstanbul 1258h.
İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs, Lâleli, 2432/4.
Mu'tekadât, Süleymaniye Ktp. Lâleli, 2432/3.
 Şa'rânî, Abdulvehhab b. Ahmed, *Tabakâtü's-Sâlihîn ve'l-Ulemâu'l-Kâmilîn*, Süleymaniye Ktp. Reisülküttâb, No: 675.
 Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1311 h.
 Şeşen, Ramazan, *Nevâdirü'l-Mahtûâtü'l-Arabîyye fî Mektebâtî'z-Zekîyye*, Beyrut 1980.
 Şeyhzâde Abdurrahîm b. Âli, *Nazmû'l-Ferâ'id ve Cem'ü'l-Fevâ'id*, Mısır 1317h.
 et-Taftazânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer, *Şerhü'l-Mekâsîd*, İstanbul 1277.
 Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*, Kahire 1968.
Mevzuâtü'l-Ulûm (ter: Taşköprizâde Kemâlüddin Mehmed), İstanbul 1313.
 et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fünûn*, Kalküta 1862.
 Temîmî, Takiyüddin b. Abdulkâdir, *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcîmü'l-Hanefîyye*, Süleymaniye Ktp. Reisülküttâb, No: 674.
 et-Tirmizî, Ebû Abdullah b. Hasan, *Nevâdirü'l-Usûl Fî Ma'rîfeti Ehâdisi'r-Resûl*, Dâru'l-Sadîr, Beyrut trz.
 et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
 Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1985.
 el-Uryânî, Osman, *Hayrû'l-Kalâ'id Şerhu Cevâhiri'l-Akâ'id*, İstanbul 1308.

W. Barthold, İ.A., "Sır-Deryâ" Mad..

Yüksel. Emrullah, SistematiK Kelam, İz Yay., İstanbul 2005.

"Eş'ariler ile Mâturîdiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", A'İ-İFD, Erzurum 1980.

Zerkânî, Muhammed b. Abdillâh, Ukûdû'l-Cum'ân, Süleymaniye Ktp. Fatih. No: 4434.

C. EL-MU'TEKAD'IN TÜRKÇE ÇEVİRİSİ

İNANÇ İLKELERİ

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun, güzel son Allah'tan sakınanlar içindir. Salât O'nun resulü, peygamberlerin efendisi ve nebilerin sonuncusu olan Hz. Muhammed ile onun temiz ve pak olan ailesi ve ashabı üzerine olsun. Sonra: Bu (eser), kelam usulü hakkında özet bir eser olup onu "**el-Mu'tekad li İ'tikâd-i Ehli'l-İslam**" olarak isimlendirdim. Onun tamamlanmasında Allah yardımcımız olsun, çünkü O başarılı kılan ve yardım edendir.

Varlık

Aklen tasavvur olunan her şey, harice nispetle ya varlığı zorunlu, ya varlığı muhal veya varlığı mümkündür (olasıdır). Eğer O'nun zâtı hariçte varlığını gerektiriyorsa o, zâtı itibariyle zorunludur, O da Allah'tır. Eğer hariçte yokluğunu gerektiriyorsa, o da iki zıttın bir arada bulanması gibi mümtendir. Eğer her hangi bir zorunluluk gerektirmiyorsa bu da yer, gök ve bu ikisi arasındakiler gibi zâtı itibariyle varlığı mümkündür. Bunların (varlığı zorunlu olanla yokluğu zorunlu olanın) her birinin gerekliliği zâtidir ve onun lazımdır. Eğer bu gereklilik yok olursa zât da yok olur.

Mümküne gelince, ya boşlukta yer kaplar ki o cevherdir, ya da boşlukta yer kaplayana (cevhere) hulul etmiş olur ki o da arazdır. Hayyiz, boşlukta bir yer işgal ettiği düşünülen şeydir, bu su açısından havuzun içi gibidir. Cevher bölünmeye kabiliyetli ise o tabii cisimdir, eğer kabiliyetli değilse cevher-i ferttir. Cisim, üç boyuta kabiliyeti olan cevherdir, Ehl-i Sünnet'in bazılarına göre cisim, boşlukta yer kaplayan bir cevher olup, bölünmeye kabiliyetlidir. İki cevher-i fertten meydana gelen ise mürekkep cisimdir.

Filozoflar cismin, heyula ve suretten mürekkep ve sonsuza dek bölünmeye kabiliyetli olması gibi, birbirine bitişik tek cevher olduğunu söylemişlerdir. Böylece onlar parçalanmayan en küçük parçanın varlığını inkâr etmişler, cevherin, toprağın suya nispetince zâtına bitişik olan cismin sureti için bir mahâl olması dolayısıyla, onun -cisimdeki su gibi- cisim olmayan bir şey olduğunu iddia etmişlerdir. Biz ise onun (cismin) zâtına bitişik başka bir şey olduğunu kabul etmiyor, aksine onun madde olduğunu ve sadece bitişik cüzler itibariyle cismin hakikatini meydana getirdiğini söylüyoruz.

Araza gelince onun bir kısmı canlılara aittir. Bunlar kendisi sebebiyle zâtta bilme ve güç yetirmenin gerçekleştiği vücudî bir sıfat olan hayat, duyu organlarının sağlam olmasıyla birlikte zorlama olmaksızın teklife konu olan vacibin zorunluluğu, mümkünün imkânı ve mümteninin yokluğunun zorunluluğu konusunda kendisiyle idrakin sahih olduğu akli meleke gibidir. Ve yine bunlar ilim, inanç, zan, şüphe ve vehim manasına gelen nefsi duygular, canlının kendisiyle yapma veya terk etme yönlerinden birine imkân sağlayan kudret sıfatı gibidir.

Kudret fiilden önce bulunur. Her ne zaman irade ile kudret bir arada bulunursa o iki zıttan (yapma veya yapmama durumlarından) biri sahih olur ve bu zıt seçeneklerden biri gerçekleşir. Şayet "kudret arazdır, iki zamanda baki olmaz ve (böyle olunca) bu nasıl doğru olur?" denilirse, "İlk zamanda kudretin bulunması mümkündür. Aksi takdirde kudret bulunmazdı, bu durum ikincide de böyledir. Eğer böyle olmazsa imkânsıza dönüşürdü" deriz. Ayrıca bu durum fiiller arasındaki bağlantıların devam etmemesini de zorunlu kılar.

"Bekanın araz olduğu ve arazın arazla kaim olamayacağı" söylenirse, buna cevaben: "Bu iddia hızlı ve yavaş olmanın cisimde meydana gelen hareketle kaim olan iki farklı şey olması dolayısıyla geçersizdir. Bu anlamıyla alındığında arazın varlığı da bunun gibidir" deriz. "Kudret fiille beraberdir ve bu iki zıt için uygun değildir" diyenler, kudretle tam bir illeti kastetmişlerdir. Ayrıca İrade, vücudî bir sıfat olup o sıfat sa-

yesinde mümkün olan iki taraftan biri diğerine tercih edilir. Bu anlamıyla irade, tabii bir eğilim olan arzudan ve onun zıttı olan nefretten farklıdır. İnsan acı ilacı içmek ister fakat bu konuda bir arzusu yoktur. Kâfire iman etmesinin emredilmesi örneğinde olduğu gibi irade emirden de başka bir şeydir. Bunun aksi bir durumda emredilmez, ancak istenir.

Yine elem ve lezzet(hisleri) ve koklama, tatma, dokunma, işitme ve görme olarak sıralanan beş idrak Allah hakkında muhaldir.

Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatları genel olarak basit ve mürekkebe olmak üzere iki kısma ayrılır. Basit olanlar üç kısımdır: Birincisi: vücut, hayat ve kudret gibi başka bir şeye kıyasla olmayan vücudî hakiki sıfatlardır. İkincisi; rablık, rızık vermek ve mabud olma gibi başka bir şeye kıyasla olan izafi sıfatlardır. Üçüncüsü ise; O'nun herhangi bir şeye ihtiyaç duymaması, bir zaman, mekân ve yönde bulunmaması gibi selbi sıfatlardır. Vücudî sıfatlar ikram, ademî sıfatlar ise celal sıfatları olarak isimlendirilmiştir. Mürekkep olan sıfatlar ya Allah Teâlâ'nın âlim, mürîd, mütekellim, semî' ve basir olması gibi izafi ve hakiki sıfatlardan mürekkeptir. Bu sıfatlar vücudî sıfatlar olup zata muzaftır. Çünkü bilinen olmaksızın bilmek imkânızdır, bu durum diğer sıfatlar için de aynıdır veya Allah'ın, varlığının evvelinin olmaması anlamında ezeli olması, varlığının sonunun olmaması anlamında ebedî olması, her yönden zorunlu olması ve eşi ve benzerinin olmaması gibi hakikî ve selbî sıfatlardan mürekkep olur. Veyahut celal ve ikram sahibi olması, yani onun azamet ve türlü türlü nimetleri ikrâm sahibi olması, O'nun celal sıfatı sebebiyle kullarından cemalini esirgememesi ve onlara nimet vermekten çekinmemesi gibi selbi ve izafi sıfatlardan mürekkeptir. Veyahut da başkasının varlığının onunla kâim olması, kendisinin varlığının ise başkası ile kâim olmaması manasında kayyum olması gibi bu üçünden (hakikî, izafi ve selbî) mürekkeptir.

Filozoflar, izafi sıfatlardan vücub'un ve hakiki sıfatların O'nun zatının aynı olduğunu söylediler. Bu ifadeler Mutezilenin, Al-

lah Teâlâ'nın hayat sıfatı olmaksızın zâtı ile diri, ilim sıfatı olmaksızın da zâtı ile âlim olduğu şeklindeki sözlerine yakındır.

Eş'ari ise Allah'ın varlığının O'nun zâtının aynı olduğunu diğer sıfatlarının ise O'nun zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu söylemiştir. Çünkü iki başka şey iki ayrı zâttır. Bunların herhangi bir şekilde birbirinden ayrılması mümkündür.

Muhakkikler (kelamcılar) ise onların zattan başka şey olduğunu söylemişlerdir. Çünkü "O'nun zâtı" ile "O'nun zâtı âlimdir, kâdirdir ve diridir" sözümüz arasında açıkça fark vardır. Bizim farz ettiğimiz bu iki durumda eğer bir kavramdan anlaşılan mana diğerinden anlaşılanın aynısı ise o zaman bunların her biri diğerinin aynıdır. Eğer farklı ise ikisi birbirinden farklıdır. İki başka şey, mana bakımından iki farklı şeydir ve genel kanaat de budur. Sıfatlardan anlaşılan (anlaşılması gereken) mana da bunun gibidir.

Devir ve Teselsülün İptali

Devire gelince, müessirin varlığının onun eserinin varlığından önce olması gerektiği çok açıktır. Çünkü var olmayan etki edemez. Eğer bir şey kendisine tesir eden önceki müessirin varlığına etki ederse, o zaman o şeyin varlığının, kendisine etki eden şeyin varlığından önce olması gerekir. Bu durumda bir şeyin varlığının kendi varlığından (sıralama bakımından) iki rütbe önce olması gerekir (ki bu muhaldir).

Teselsüle gelince, birbiri ardınca gelen mümkün varlıklardan her biri bir diğerine ihtiyaç duyar. Böylece onlar bir sebebe muhtaç olan mümkün olurlar. Bu sebep, bütünün kendisi olamaz. Yine bu sebep bir şeyin kendisinin illeti olmayacağından dolayı bütüne dâhil olmadığı gibi, o bütünün illeti de değildir. Aksine bütün için müstakil bir illet vardır, o da bu bütünün dışındadır. Bütün mümkünlerin dışında olan bu illet mümkün olamaz, ancak vacip olur, istenen de budur.

Allah'ın Varlığının Delillendirilmesi

Tüm hâdislerin varlığında ve bütün hadislerin mümkün olduğunda şüphe yoktur. Aksi takdirde mümkünler bazen yok olup bazen var olmazdı. Müreccih olmaksızın, mümkün olan

iki taraftan birinin tercihinin muhal olması nedeniyle her mümkün için bir sebep vardır. Bu sebebin ya vacip olması veya teselsülû ortadan kaldırmak için bir vacipte son bulması gerekir.

Allah'ın Birliği

Vacib tektir, zira eğer biz iki ilah farz edersek onlardan biri bir cismin hareketini murat eder ve diğerinin ise o cismin sükûnunu irade etmesi mümkün olursa, her ikisinin de isteğinin yerine gelmesi veya gelmemesi durumları söz konusu olur. Ancak bu durumların ikisi de muhaldır. Onların birinin isteği meydana gelir, diğerinin isteği meydana gelmez ise bu durumda diğerinin aciz olması gerekir. Eğer onlardan birinin diğerinin hilafına bir iş yapması mümkün değilse, bu durumda birinin iradesi, diğerinin zıddına bir iş yapmasına engel olur. Bu da onun aczini gerektirir, aciz olan ise ilah olamaz. Bu temânu' delili olarak isimlendirilmiştir. Ancak bu delil, aynı durumda (pozisyonda) kâdir ve fâil olan iki ilahı ortadan kaldırmaya delalet eder. Fakat bu mutlak olarak iki ilahın bulunamayacağını ortaya koymaz.

Bu konuda filozofların delili ise şöyledir. Vâcibu'l-vücud'un taayyününün¹³³ illeti, eğer kendi zatı ise bu durumda onun dışındakilerin varlığı zorunlu olamaz. Eğer kendisinin dışında bir şey ise bu durumda vacibin taayyün konusunda başkasına muhtaç olması gerekir ki bu muhaldır. Bu kanaat genel bir anlayıştan çıkarılmıştır.

Bu konuyu Allah'ın: *"Bil ki; Allah'tan başka ilah yoktur"*¹³⁴ sözünde olduğu gibi nakle bağlamak da caizdir. Çünkü naklin geçerliliği peygamberin doğruluğuna bağlıdır, peygamberin doğruluğu ise tevhide değil mucizenin delaletine bağlıdır, bu ise devre götürmez ve aynı zamanda Seneviyye'nin nur ve zulmetin ispatı konusundaki sözlerini de iptal eder.

Mecusiler iyiliğin "Yezdân"dan, kötülüğün de "Ehrimen"den olduğunu, Hristiyanlar ise kelimenin İsa (as) ile birleştiğini

133 Bir şeyin kendisini başkasından ayıran şey, Cürcânî, Seyyid Şerif, *Tarîfât*, Beyrut, 1998, s.46.

134 Muhammed 47/ 19.

ve tek bir varlık olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü o ilahî ve insani olmak üzere iki unsur ve iki cevherden meydana gelmiş ve bu nedenle ondan ölüleri diriltmek, kör olan gözleri iyileştirmek gibi ilahî fiiller, yemek ve içmek gibi insani fiiller gerçekleşmiştir. Biz bunların (Hz. İsa'dan meydana gelen bu ilahî fiillerin) onun mucizesi olduğunu söylüyoruz. Asanın yılanına dönüşmesi ve yine diğer bir mucize olan kayanın tamamen parçalanarak içinden devenin çıkarılması, ölüleri diriltmekten daha şaşırtıcı bir mucize olduğu gibi, bunun yanında Hezekiyel¹³⁵ (as)'ın binlerce kişiyi diriltmesi de (Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesinden) daha güçlü bir mucizedir.

Allah'tan Fiillerin Sudurunun Keyfiyeti

Vacip(Allah) dilediğin yapandır. Eğer Vacibin zâtı bakımından kendisinden fiilin meydana gelmesi zorunlu olsaydı, onun birinci eseri bir veya birden fazla olurdu. Bu durumda o eser de vacibin lazımı olup, varlığı onunla devam ederdi. Çünkü müessirin ayrılmazı olan eser ve etkisi kesin olarak vardır. Onun ilk eseri sabit (kesin olarak var) olunca aynı şekilde bu eserin eseri ve yine bunun gibi eserin eserinin eseri de sabit olurdu. Bu durumda Allah Teâlâ'nın zâtının devamıyla birlikte bütün hâdislerin devam etmesi gerekirdi. Bu ise hâdis varlıkların gerçekleşmesi veya bunlardan her hangi birinin son bulması, Allah'ın zâtının da son bulmasına sebep olacağından, söz konusu olamaz. Çünkü bu durum muhaldir.

İlim Sıfatı

Vacib (Allah) âlimdir, çünkü dilediğini yapan bir varlığın bilinmeyen bir şeye kastının yönelmesi muhaldir. O, bir şeyin varlığını icat etmek istediği zaman zorunlu olarak icadını istediği şeyin hakikatini bilir. Bir şeyin varlığının devamını istediği zaman da, o mevcut olan şeyin aynısını bilir. Böylece vacip tüm varlıkları hakikatleri ve âyanlarıyla bilen olur. Hakikatler külliyyât, âyanlar ise cüzziyâttır. Allah Teâlâ ister var ister yok olsun tüm varlıkları külli ve cüz'î olarak bilendir. Çünkü gezegenlerin, güneşin, ayın ve yıldızların şekli, onların renk ve

135 Ölüleri diriltten Yahudi peygamberi.(Kutsal Kitab, Eski Ahit: Hezekiel, 37/7.)

hareketlerinin farklı farklı olması ve yine bunun gibi insan bedeni, onun oluşumunun bilinmezlikleri ve onda bulunan şaşırtıcı yararlar... gibi Allah'ın bütün fiilleri sağlamdır. Her kimin tüm fiilleri mükemmel ise o âlimdir. Nitekim herhangi bir kimse güzel bir yazı görürse o yazıyı yazan kimsenin hat işlerinde kesinlikle âlim olduğunu bilir.

İrade Sıfatı

İhtiyari fiilden önce beş şey bulunur: ilim, kudret, irade, kasıd ve icad. Hayat bunların hepsinin şartıdır. Bilmeyen kasıdemez, istemeyen yapamaz. İlim iradeden, kudret kasıttan, kasıt da icattan öncedir. Bu beş şeye, bazen fiil ve terk taraflarından birinin daha uygun görülmesi anlamına gelen evleviyetten olan dürtü ilave edilebilir. Dürtü ilim ile irade arasında bulunur. İki taraftan birini tercih etmek ya kendisine uygun olanı seçme veya aç olan bir kişinin kendisine eşit olan iki çörekten birini seçmesi gibi, seçen kimsenin herhangi bir tercih olmaksızın kendisine uygun olmayan şeyi seçmesi şeklinde olabilir.

İrade vücudî (subûtî) bir sıfat olup, Allah Teâlâ'nın ezelde hâdis bir varlığı belirlenen bir zamanda icat etmeyi istemesi anlamında onda mevcut olan bir sıfattır. Allah belirlenen zaman geldiğinde o hâdisi meydana getirir. Allah'ın bir kısım fiillerinin, sonra gelmesi câiz olmakla birlikte önce gelmesi Allah tarafından bir tercih sebebinin bulunmasını gerekli kalmaktadır. Bu tercih sebebi kudret değildir, çünkü kudretin tüm vakitlere nispeti eşittir. Bu tercih sebebi kelam da değildir, çünkü onun kelamı olan "ol" emrinin zamanlara nispeti birdir. Bu tercih sebebi ilim de değildir, çünkü ilim maluma tâbidir. Bu tercih sebebi semî ve basar da değildir, çünkü semî ve basar tâbi olma konusunda ilim sıfatı gibidir. Öyleyse bu tercih sebebi başka bir sıfat olup, irade olarak isimlendirilmiştir.

Sonuç

Vacib bütün kâinatı irade edendir, çünkü muhtar olan bir şeyi var etmeyi istediği zaman onu murad eder veya etmez. Eğer onu var etmeyi murad ederse nasıl biliyorsa onu o şekil-

de var eder. O zaman da o şeyi var etmeyi murad eden olur. Çünkü Allah Teâlâ kullarından itaat veya mâsiyet olarak iki fiili kendi kudret ve iradeleriyle yapmalarını ister. Eğer böyle olmaz ise kulları hakkında taat veya mâsiyeti yaratması abes olur. Bu ise hakîm olan (Allah) için muhaldır. Bu nedenle kulların fiilleri de aynı şekilde bir muraddır.

Mutezile ise Allah'ın iman, taat gibi bazı fiilleri murad ettiğini, ancak küfür ve mâsiyet gibi fiilleri murad etmediğini iddia eder. Onlara göre emredilen şey muraddır. Daha önce geçtiği üzere Allah irade ettiğini yapar.

Hayat, Beka Semi' ve Basar Sıfatları

Hayat, kendisi sebebiyle zâtın bilmesinin ve güç yetirmesinin sahîh olduğu bir sıfattır. Eğer böyle olmasaydı canlının, cansızdan farkı olmazdı.

Beka, Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim bir sıfat olup, bu sıfat sayesinde Allah'ın bâkî olduğu doğruluk kazanır. Beka varlığın sürekli olması demektir. Allah Teâlâ'nın varlığının devam etmesinin, bunun Allah Teâlâ'da bulunmasıyla mümkünlerde meydana gelmesi birbirine zıt olduğu için, varlıkla ilgili bir durum olduğu bilinmektedir. Eğer "Allah, zâtından başka bir şey sebebiyle bâkî olsaydı, vâcib bizâtihî'nin, vâcib biğayrihî olması gerekirdi" denirse, "Bir sıfatın, zâttan meydana gelen diğer bir sıfata ihtiyaç duyması imkânsız değildir" deriz.

Semi' ve basar sıfatına gelince bu iki sıfatın hakikati, işitilen ve görülen şeyleri hudusu halinde aynıyla idrak etmektir. Daha önce geçtiği üzere Allah Teâlâ tüm bilinenleri ayânı ile bilir ve onları idrak eder ve böylece işitilen ve görülen şeyleri ayânı ile bildiğine göre işiten ve gören olur. Eğer "İşitme ve görme belli duyu organları ve bunların hissedilenden etkilenmesi ile gerçekleşir, görme gözde görülen şeyin suretinin gözde oluşması, işitme de, sesi taşıyan havanın iç kulağa ulaşması ile meydana gelir" denirse, "bunlar, işitilen ve görülen şeylerin gerçekleşmesi anında aynıyla algılamaktır" deriz. Bu genel bir anlayıştır.

Tekvin Sıfatı

Tekvin, halk, icad ve ihtira' bir manada olup o da mümkünü yokluktan varlığa çıkarmaktır. Tekvin kudretten başkadır, çünkü kudret tekvinden öncedir. Allah Teâlâ bu âlemde binlerce güneş ve ay yaratmaya kâdir olmasına rağmen, (sadece birer tane yaratmış, daha fazla) yaratmamıştır. (O halde birden fazla ay ve güneşin yaratılması için) Allah'ta kudret mevcuttur. Bu nedenle kudret ve fiilen yaratma birbirinden başkadır.

Tahlik sıfatı da mahlûktan başka bir şeydir. Çünkü biz Allah yarattığı için bu mahlûkun bulunduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla mahlûkun var olmasının sebebi Allah'ın onu yaratmasıdır (yani tahlik, mahlûkun yaratılmasının illetidir). Şayet tahlik ile mahlûk aynı olsaydı "Allah, onu yarattığı için var oldu" şeklindeki sözü ile "o kendi kendine var oldu" sözü aynı konumda olurdu, bu ise muhaldir.

Kelam Sıfatı

Vacip (Allah), zâtıyla kaim ezeli bir kelam ile mütekellimdir. Bu, kelam-ı nefsi olarak isimlendirilir. Kelam-ı nefsinin ifade edilmesi ise kelam-ı hissîdir. İlim ile kelam-ı nefsi arasında şu fark vardır: kelam-ı nefsi ya söyleyenin kendi kendisiyle ya da başkası ile ilgili bir hitap kasdıyla bulunur. Eğer ilim kasıt (ımanasına) olursa bu kelam olur. Cebrail (as) Allah'ı işitmiştir. Zira Allah Teâlâ onu, kendi kelamını işitecek ve onu anlamaya gücü yetecek şekilde yaratmıştır. Veyahut da (Allah) yazılı olarak Levh-i Mahfuz'da onu (kelamını) yaratmış, Cebrail (as) da onu okumuş ve onunla inmiştir.

Şayet "emir, nehiy, haber, istihbar ve nidanın muhatap olmaksızın bulunması muhaldir. Ve aynı şekilde Allah'ın "biz Nuh'u kavmine gönderdik" sözünde olduğu gibi mazi lafzı (geçmiş zaman) ile haber vermektedir. Eğer Allah'ın kelamı ezeli olsaydı, Allah'ın yalan söylemiş olması gerekirdi" denirse, "Allah Teâlâ (her türlü) zamandan münezzehtir, O'nun için zaman bakımından geçmiş ve gelecek söz konusu değildir.

Nuh 71/1.

Aksine O'na göre tüm zamanların nispeti eşittir. O'nun kelamının mazi sigası ile olması muhatabın zamanına nispetledir. Allah Teâlâ her kavme kendi yaşadıkları zaman ve durumlarına göre hitap etmiştir" deriz.

Sonuç

Ehl-i Sünnet'in geneline göre Allah'ın kelamı emir, nehiy, haber, istihbar ve nida olmak üzere beş kısımdan ibarettir. Bazı Eş'ariler -ki bunlardan biri imam Râzî'dir- onların hepsinin habere râci olduğunu söylemişlerdir. Abdullah (İbn Küllâb) ise Allah'ın kelamının bir olduğunu, herhangi bir kısma ayrılmadığını, ancak vakitlerin ve taallukların değişmesi sebebiyle bunlardan biri durumuna geldiğini söylemiştir. (Ehl-i Sünnet'in geneli) "kelam, delalet ettiği şeyin takdiri veya itibari olarak gerektirdiği manaya göre değil, lügat ve örf bakımından lafzın vaz' olunduğu manaya göredir" diyerek bunu kabul etmemiştir. (Kelam, delalet ettiği şeyin takdiri veya itibari olarak gerektirdiği manaya göre olursa) bunun haber için de olması câiz olurdu. Bu ise va'd ve va'id'in güvenilirliğini ortadan kaldırırdı. Çünkü haberin doğru ve yalan olma ihtimali vardır. Ayrıca haberin diğerleri (emir, nehiy, istihbar ve nida) olmaksızın dış dünya ile ilgisi söz konusudur. Bu sebeple Abdullah (İbn Küllâb)'ın sözü gerçekten doğru olmaktan uzaktır. Çünkü bu beş hususun dışında bir kelam düşünülemez. Müşterek olan (şey) de bir diğerinden mücerret olamaz.

Rü'yetullah

Allah'ın görülmesi keyfiyetsiz olarak câizdir. Çünkü rü'yet, görünen şeyin aynını idrak etmektir. Allah Teâlâ'nın kendi mevcut zâtına ve diğer varlıklara yönelik bilgisi huzuri ve şuhudi (vasıtasız)dir. Bu nedenle onun cisim ve cihetten münezze olan mevcut zatı görünmeye kabiliyetli bir özelliğe sahiptir. Bu kabiliyet değişmez, çünkü zâti bir özelliktir ve ayrıca zâtın bütün varlıklara nisbeti birdir. Böylece Allah Teâlâ bizim gözlerimize nisbetle görünmeye kabiliyetli olur. Allah Teâlâ "O gün parlayan yüzler vardır, rablerine bakacaklardır"¹³⁶

¹³⁶ Kıyame 75/22-23.

ve Hz. Peygamber de "Sizler rabbiniizi mehtapta ayı gördüğünüz gibi, görme konusunda her hangi bir sıkışıklık olmaksızın göreceksiniz"¹³⁷ buyurduğu için Allah ahirette görülecektir.

Mutezile ise (Allah'ın görülemeyeceği konusunda) O'nun "gözler O'nu idrak edemez"¹³⁸ sözüne tutunmuştur. Ayette geçen "lam" harfi çoğulu nefyetmek için olup genel bir ifadedir. Göz cinsinden her hangi bir göz O'nu göremez. Biz, "(ayette) nefyedilen şey, gözün kuvveti ile gözlerin O'nu idrak etmesidir. Çünkü söz, henüz mevcut olmayan duruma değil, mevcut bilinen manaya yüklenir" deriz.

Diğer Sıfatlar

Bir grup Allah'ın sekiz tanenin dışında sıfatının olmadığını söylemişlerdir ki bunlar: ilim, kudret, hayat, semî, basar, kalam ve sekizincisi de yaratmadır. Bu sekizin dışında sıfat olduğunu söyleyenler, bunlara "beka" sıfatını ilave etmişlerdir. Geri kalan sıfatların ise bir kısmı diğer bir kısmına, bir kısmı ise izafi veya selbi sıfatlara dâhildir. Bunlar (bu grup) vücut sıfatının O'nun zâtının aynı olduğunu iddia etmişler ve muhabbetin mükâfat vermek, rahmetin ise kullarını nimetlendirmek manasına geldiğini ve bunun izafi sıfatlara raci olduğunu söylemişlerdir.

Eş'ari şöyle demektedir: "Muhabbet nimetlendirmeyi, rıza ise müminlere ikram etmeyi istemektir." Şayet muhabbet ve rıza kendini arz etmeyi terk etmek şeklinde yorumlanırsa selbi bir sıfat olur. "Gazap" ise intikam almayı istemek ve ceza vermektir. "Nefret ve düşmanlık" ise ihanet ve azap etmeyi istemektir. "Vech"e gelince (o) zât demektir, vücut (sıfatı) gibidir, "el" de kudret demektir. İki el ise, iki kudret manasına olup ibda' ve icad anlamındadır.

Eş'ari, elin kudretin dışında, vechin de vücuttan başka bir sıfat olduğunu ispat etmiştir ki "istiva" sıfatında da durum bunun aynıdır. Ancak o, bunların hakikatini açıklamamıştır. Kadı (Ebu Bekir Bâkılânî) Allah'ın koklama, tatma ve dokun-

137 Buhari, Sahîhi Buhârî, 8/ 179; Müslim, Kitâbul-İman, 299.

138 Enam 6/103.

ma idrakinin olduğunu kabul etmiştir. Eğer o, bunlardan ilmi kast ediyorsa bu doğrudur. Fakat bunlarla eşyanın aynını idrak etmeyi kast ediyorsa, bu doğru değildir. Ebû Sehl (es-Sa'lûkî) ise (O'nun) bütün bilinenler açısından bir ilmi, bütün makdurât açısından bir kudreti olduğunu iddia etmiştir.

Tenzih Anlayışı

Allah'ın zatı diğer zatlardan farklıdır ve bizim için bilinmezdir. Çünkü sıfatlar, Allah'ın hakikatini derinlemesine bilmeyi gerektirmez.

Allah, cüz'e ihtiyaç duyacağından dolayı mürekkebe değildir.

Hâdis bir sıfat O'nun zatıyla kâim olmaz. Çünkü Allah'ın sıfatları kemal sıfatlarıdır. Şayet kemal sıfatları hâdis olsaydı, onların var olmadan önce yoklukları söz konusu olurdu, bu ise zatta noksanlığı gerektireceğinden muhaldir.

Hâdis varlıkların yaratılması konusunda, Allah Teâlâ'nın yaratıcılığının sonradan meydana gelmesi, onların Allah'ın zâtıyla kâim olmasını gerektirmez. Onun biliciliği, işiten ve gören olması da aynı şekildedir. Çünkü Allah'ın eşyayı yaratması, belirsiz bir durumda değil belirlenen durumda "ol" emri ile, vakti geldiğinde (o) olur. O'nun fiili bizden birinin fiili gibi değildir. O'nun bilici olması da böyledir. Çünkü O, hâdisi belirlenen vakitte var olarak bilir. O'nun bilgisi herhangi bir değişme olmaksızın sabit ve daimdir. O'nun hâdis varlıkları işiten ve gören olması da böyledir. Anlaşıyor ki bu da işitilen ve görülen şeylerin hazır olduğu zaman aynını idrak etmesi demektir. Allah Teâlâ vakitlerin her hangi birinde var olan eşyanın aynısını idrak eder. Bu nedenle kendisinde herhangi bir değişme meydana gelmeksizin O, işiten ve görendir. Eşyalar kendilerine özgü vakitlerinde daima mevcutturlar, bundan dolayı O her şeyi başka bir vakitte değil bulunduğu vakitte idrak eder.

Allah hiçbir varlıkla birleşemez. Aksi takdirde vacib, mümkün veya mümkün, vacip olur veyahut da bir arazın aynı anda iki mahalde bulunması gerekir.

Allah hiçbir şeye hulul etmez. Eğer hulul bir kemal sıfatı ise bu durumda Allah'ın zatının başka bir şeyle kemal bulmuş

olması gerekir. Durum böyle değilse, o zaman hululü nefyetmek gerekir.

Allah mütehayyiz değildir. O bir cisim olmadığı gibi bir yönde de değildir. O her hangi bir surete de sahip değildir. O'nun için zaman ve mekân da söz konusu olamaz.

Allah Teâlâ'nın "*Rahman arşa istiva etti*",¹³⁹ "*Allah'ın eli onların eli üstündedir*",¹⁴⁰ "*Senin Rabbinin vechi bakidir*"¹⁴¹ ve "*Senin Rabbin geldi*"¹⁴² gibi sözleriyle, "*Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı*"¹⁴³ ve "*Allah dostlarına güler...*"¹⁴⁴ gibi hadislerle gelince bunların yorumu şu şekilde olabilir; arşın manası mülktür, "*kim filanın arşını kaybederse*" yani "*mülkünü yitirirse*" demektir. Şair de¹⁴⁵ şöyle demektedir: "*(Numan b. Munzir) öyle bir mülke ulaşmıştır ki, bu mülke cinlerden ya da insanlardan hiç kimse hiçbir zaman nail olamamıştır.*" Arş bu manaya alınırsa Rahman'ın arşa istiva etmesi, onu sonsuza dek mülk edinmesi demektir. Gözler ise "gören" manasınadır.

Bu konularda Allah'ın belirttiği gibi "*onun yorumunu sadece Allah bilir*" diyerek konuyu Allah'a havale etmek gerekir. Doğrusu ise bu konularda herhangi bir yorum yapmamaktır.

Allah'ın Kudretinin Kapsamı

Vacib, bütün makdurâta ve tüm mahlûkatı var etmeye kâdirdir. Bunların varlıklarının devamı da Allah'ın kudreti ve dilemesiyle gerçekleşir. Çünkü Allah'tan başkasının kudret veya tabiat yönünden bunların hepsinde bir etkisi vardır veya yoktur. Eğer (herhangi bir etkisi yok ise) bunların tamamı Allah'ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Şayet başka bir şeyin etkisi söz konusu olsa bile, yine bu da Allah'ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Çünkü bütün mümkünlerin tesir kuvveti, mümkün varlıklardan sadece bir şeyde etkilidir. Bu

139 Taha 20/ 5.

140 Fetih 48/ 10.

141 Rahman 55 / 28.

142 Fecr 89/ 22.

143 Buhari, *es-Sahih*, İtk. 20; Müslim, *es-Sahih*, Bırr, 112.

144 Ahmed b Hanbel, *el-Müsned*, 278/5.

145 Şair Said b Zaide el-Havaî bir şiirinde Numan b. Munzir hakkında bu ifadeyi kullanmıştır.

Al-i İnran 3/7.

da Allah'ın onda bu tesir kuvvetini yaratmasıyla gerçekleşir. Cevher ve araz ilk yaratılış ve daha sora da varlığını devam ettirmeleri bakımından kendilerini ayakta tutacak bir kuvvete muhtaçtırlar. Allah Teâlâ, ayakta duranın ayakta durabileceği, daha sonra da ayakta duranın ayakta durmasını devam ettireceği kuvveti yaratır. Böylece Allah'tan başka her şeyin, sahip olduğu kuvvet ve bunun dışındaki diğer hususlarda var olma ve bu varlığını devam ettirmede Allah'a muhtaç olduğu bilinmektedir. Allah'ın kudretinin etkisi her halükarda tesir sahibi varlıkların tesirinden ilgisini kesmez. Çünkü tesir eden kuvvetlerin muhafazası ve devamı Allah'ın kudreti sayesinde- dir. Tesir sahibi varlıklardan meydana gelen şey de, Allah'ın kudreti ile meydana gelmektedir. Zira müessirin tesiri durumunda, bu müessirin tesirinde fâil kuvvet gerçekte o şeye tesir eden fâildir. Sonuçta bütün bunların hepsinin, Allah'ın kudreti ile meydana geldiği bilinmektedir.

Eş'ariler bu kuralı, yani sebeplerin yaratılmasını kabul etmekten çekinmişlerdir. Yemek yedikten sonraki tokluğun, su içtikten sonraki kanmanın (doygunluk hissinin) Allah'ın yarattığı sıradan fiiller olduğunu söylemişlerdir. Onların bu iddiasının zaruri olarak aklen ve naklen zayıf olduğu çok açıktır. Aksine akıl ve nakil bu kuralın doğruluğuna şahitlik etmektedir. Çünkü yemek ve içmek tokluğu ve kanmayı ifade eder. Nitekim semavi kitaplarda ve peygamberlerden gelen haberlerde sebeplerden söz edilmekte ve kulların ihtiyaçları, işi tedbir edene havale edilmektedir. Hatta bu havale işinde daha büyük kudret ve hikmet söz konusudur. Çünkü sebebin yaratılması iki kudret ve hikmeti ihtiva etmektedir. Bu iki kudret ve hikmetten biri sebebin kendisini yaratmakta, diğeri ise sebebin tesir kuvvetini yaratmaktadır. Biri varlığa düzen vermekte, diğeri ise cömertliğini akıtmaktadır. İşte Allah'ın en güzel yaratıcı olduğu burada kendini göstermektedir.

Kulların Fiilleri

Eş'ari, "kulun kudretinin kendi fiillerinde asla bir etkisi yoktur. Bilakis onun fiil ve kudretine tesir eden Allah'ın kudre-

tidir." demiştir. Bu görüş "cebr" olarak isimlendirilmektedir. Çünkü kulların fiilleri bir tercih edene bağlıdır, o da Allah'ın yaratmasıyla. Eğer kul kendi fiilini meydana getirirse o fiilleri ayrıntılarıyla bilir. Hâlbuki o hareketin kısımlarını, sayılarını, hızlı ve yavaş olma bakımından onun keyfiyetini bilmez.

Biz bu iddiaya karşı ise genel bilginin yeterli olacağını ve bunu da bildiğimizi, fakat hatırlamanın devamlı olmaması ve o bilginin yok olması nedeniyle onları bilemediğimizi söylüyoruz.

(Eş'ari'nin görüşüne delil aldığı ayetlere gelince bunlar) Allah Teâlâ'nın "*Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı*",¹⁴⁶ "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*",¹⁴⁷ "*Allah onların kalplerini mühürledi*"¹⁴⁸ şeklindeki sözleridir.

Biz (bu görüşe cevap olarak) fiilin meydana gelmesinin kulun kudreti ile olduğunu, ancak (bununla birlikte) Allah'ın kudretine dayandığını söylüyoruz. Bu nedenle tüm fiillerin Allah'a isnadı doğru olmaktadır.

Mutezile, kulun kendi fiilini icat ettiğini söylemektedir. Çünkü biz istemli hareketle istemsiz hareketin arasını ayırıyoruz. İstemli hareket istendiği zaman yapılır (meydana gelir) ancak ikincisinde istek söz konusu değildir. Bundan kasıt ise fiilin meydana gelmesinin kulun kudreti ile olduğudur.

Bu görüşe "kulun kendi fiilini meydana getirme konusunda müstakil olması gerekmez, aksine onun kudretinin fiillerine etki etmesi, fiili meydana getirme ve devamını sağlama konusunda Allah'ın kudretine ihtiyaç duyacağından, onun kudretinin etkisinin devam ettirilmesi daha doğru olur. Mutlak olarak Allah'ın kudretinin tesirini ortadan kaldırmak doğru değildir" deriz.

Şayet "mümkün, varlığını devam ettirme durumunda müessire ihtiyaç duymaz, aksi takdirde zaten var olan şeyin kazanılması gerekir" denirse; "Allah'ın kudreti ikinci durumda var-

146 Saffât 37 /96.

147 Zümer 39/ 92.

148 Bakara 2/ 7.

lâğının devamının gerçekleşmesinde etki etmektedir. Çünkü fiilin devamının meydana gelmesi ikinci durumda gerçekleşmediği için yeni bir durumda etki meydana gelir" deriz. "Eğer kul, bir fiili yapmaya mecbur olsaydı, Allah'ın enretmesinin, yasaklamasının, övmesinin ve yermesinin kötü olması gerekirdi. Hâlbuki bu böyle değildir. Öyleyse (kul fiillerinde) ihtiyar sahibidir" deriz.

(Mutezile bu konuda) "*İstediğinizi yapınız*",¹⁴⁹ "*Senin secde etmene engel olan nedir?*"¹⁵⁰ manasında olan yüze yakın ayeti delil getirmiştir. Bu durum kesin olarak bilindiği için kulun kudreti etkilidir ve bu nedenle (ayetlerin ifade ettiği) anlamlar doğrudur.

Eş'ari. "Kul, fiili yapan ve onu kesb edendir. Kul fiile yöneldiğinde Allah, âdetinin icrası (sünnetullahın gereği) ile onu yaratır veya fiilin kendisi Allah'ın kudreti ile. Allah Teâlâ kulun taat fiilini, o fiili yapmaya yönelmesi ile birlikte yaratır. Fiilin kula nispet edilmesi ve teklifin sıhhati konusunda bu kadar söz kâfidir" demektedir.

Biz "kul, varlık bakımından bir şeyin meydana getirilmesi ve kudretini ona sarf etmesi konusunda bağımsız olursa "kader" bağımsız olmazsa "cebir" gerekir. Kasıt da aynı şekilde bir fiildir ve kesb ifade etmez" deriz.

Bu konuda gerçek şudur ki fiil, iki kudretin tesiri ile meydana gelir. Bunun açıklamasına gelince; alet, durum veya kuvvetin sağlam olması anlamında kulun kudreti, var olma ve varlığını devam ettirmede Allah'ın kudretine ve yaratmasına muhtaçtır. Aynı şekilde kulun irade ve şuuru da böyledir. Böylece kulun kudreti ile meydana gelen eser, (aslen) Allah'ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Eserin, sebebin sebebi ile meydana gelmesi, kulun kudretinin tesiri itibariyledir. Bu da kulun iradesine uygun olarak gerçekleştiği için, kulun bir eseri olmaktadır. Birinci duruma bakıldığında fiilin Allah'a isnat edilmesi, ikinci duruma bakıldığında ise fiilin kula nispeti doğrudur. Bu nedenle kulun kudretinin ve ihtiyarının fiile tesiri

149 Fusillet 41/40.

150 Araf 7/12.

de aynı şekilde o fiilin Allah'ın kudretine isnat edilmesi de doğrudur. Böylece eser, her iki kudretin tesiri ile tamamlanır. Bu konuda doğru olan budur.

İmam Cafer-i Sadık ile onun saygın ve muhterem evlatlarından nakledilen ve Ebû Hanife'den işitilen sözlere göre bu görüş uzmanların görüşü olup, bu konuda cebir (zorlama) de tefviz (sorumluluğu tamamen kula bırakma) de yoktur.

Allah'ın İsimleri

İsim, isimlendirilenden başkadır. Çünkü bir isimlendirilene birden fazla isim verilebilir. Bir şeyin ismi ya onun hakikatine veya o şeyin cüz'üne yahut sıfatına veyahutta cüz ve sıfatından mürekkep bir manaya delalet eder. Bu (dördüncüye) cevher-i ferd örnek verilebilir. Bunlardan ikincisi ve dördüncüsü Allah hakkında muhaldir. Diğerleri ise (birinci ve üçüncü) Allah hakkında câizdir.

Birincisi (ismin konulduğu mananın hakikatine delaleti) Allah lafzıdır. Çünkü bu isim vacibin zatına ait isticak (türevi) olmayan özel bir isimdir. Şayet böyle olmasaydı Allah lafzı ismin sıfatı olurdu. Üçüncüsü ise (ismin zatın haricine yani sıfatına delalet etmesi durumu) Allah'ın zatı ile kaim ezeli bir sıfat olabilir. Buna âlim ve kâdir olmayı örnek verebiliriz. Bu isimler de aynı şekilde Allah'ın zatı gibi ezelidir. Veya bu isim ezeli olmayan bir fiilden türemiş olabilir. Başkasının fiilinden kaynaklanan mâbud (ibadet edilen) ve meşkûr (şükredilen) gibi isimler de bunlara örnektir. Ancak bu isimler ezeli değildir. İsim yerine kullanılan zamirlerin ve kim, ne ve nerede gibi belirsiz ifadelerin Allah'a ıtlakı câizdir. Kur'an-ı Kerim'de doksan dokuz isme ilave olarak bu şekilde "dereceleri yükselten", "tövbeleri kabul eden" ve "cezasında şiddetli olan" gibi daha başka isimler de varid olmuştur.

Allah'ın isimleri kıyasi değil, tevkifidir. Çünkü Allah birtakım isimlerle vasıflandığı halde, bunlarla aynı manaya gelen diğer birtakım isimlerle vasıflanamaz. Mesela Allah hakkında "rahim", "âlim", "cevâd" denildiği halde, "sâhî", "fâdıl" ve "şefik" denilemez. Allah Teala birtakım fiillerle vasıflanabildiği halde bu fiillerin türevi olan isimlerle de vasıflanamaz. Mese-

la; "و سقاهم ربهم" denilebildiği halde, bu füliden müştak olan "الساقى / Sâki" ismi Allah'a verilemez.

Âlemin Hudusu

Âlem, Allah Tela'nın ve O'nun sıfatlarının dışında kalan tüm varlıklar için kullanılan bir isimdir. Âlem; cisimler, onun cüzle-ri, ruhları ve arazlarına has bir isim olup, zatı ve sıfatları bakımından hâdistir. Çünkü o fâil-i muhtara dayanmaktadır. Fâil-i muhtarın fiillerinden önce ise kasıt ve irade bulunmaktadır. Çünkü Allah Teâlâ var olan bir şeyi yaratmayı değil aksine yok olan bir şeyi yaratmayı kaseder. Allah'ın eserinin hâdis olması gerekir. Bu durum âlemin hâdis olmasını gerekli kılar.

Eğer "zaman kadîmdir, kadîm olmasaydı önceki başka bir zaman içerisinde yaratılması gerekirdi. O da gök cisimlerinin hareketinin ölçüsüdür. Bu da hareketin ve gök cisimlerinin kadîm olmasını gerektirir" denirse, buna "zaman, âlem cümlesindendir, eğer zaman âlemden önce olsaydı ondan önce de bir cisim olması gerekirdi. Bu durumda âlem tüm varlıkların ismi olamaz. Hâlbuki bu böyle değildir" deriz.

Nübüvvet

Peygamber insandır, Allah Teâlâ onu kullarına kendisine vahyedilenleri tebliğ etmek için göndermiştir. Resul ya yeni bir şariat getirmek veya kendisinden önceki peygamberin dininin bazı hükümlerini ortadan kaldırmak için gönderilir. Bu manasıyla nebi, resulden daha geneldir.

Nübüvvet üç şeyle sabit olur:

Birincisi mucize göstermektir. Mucize bu iddiayı (peygamberin nübüvvetini) kabul etmeyen kimselere karşı meydan okuyarak başkalarını bir benzerini yapmaktan aciz bırakan ve ona meydan okuyanların onun peygamberliğini tasdik etmesi için gösterilen olağan üstü bir durumdur. Biz bir "durum" diyoruz, çünkü mucize bazen âdetin dışında bir şeyi meydana getirmek ya da ateşin yakıcılığın engel olmak gibi âdeti ortadan kaldıran bir durum olabilir. Ayrıca kullandığımız "başkalarını bir benzerini yapmaktan aciz kulan" ifadesi de sihri ve ilüzyonu bunun dışında bırakmak, "meydan okuyarak" ifadesi

ise, kerametî ve peygamberimizin babası Abdullah'ın yüzünde bulunan nur gibi nübüvvetten önce onun peygamber olarak gönderildiğine delalet eden işaret olan ve peygamberimizin geçmişte gösterdiği bir mucize olarak sayılan "irhâs"ı bunun dışında tutmak içindir.

Bizim, "meydan okuyanın peygamberliğini tasdik etmesi içindir" dememiz ise yalancının "cansız bir varlığı konuşturması veya bir ölüyü diriltmesi ve bunların da onun yalancı olduğunu dile getirmesi dolayısıyla bu durumu mucizenin dışında bırakmak içindir.

İkincisi de "vacip birden çoktur" sözünde olduğu gibi, aklın kesinlikle kabul etmeyeceği hususları iddia etmemesidir.

Üçüncüsü ise peygamberin davetinin insanları Allah'a itaat etmeye ve ona karşı isyan etmekten sakınmaya yönelik olmasıdır.

Bu hususlar anlaşıldıktan sonra, açık mucizelerin ve inkâr mümkün olmayan delillerin geçmiş peygamberlerden meydana gelmiş olduğu tevatür yoluyla bilindiği için peygamberlerin gönderilmesinin hak olduğunu söylüyoruz.

Ayrıca peygamber göndermek hikmetin gereği olarak vaciptir. Allah'ın peygamber göndermemesi O'nun hikmetinin gerçekleşmesi açısından uygun değildir. Ancak buradaki vaciblik, Mutezile'nin O'nun zatı üzerine yüklediği bir vaciplik değildir. Eş'ariler ise bunu inkâr etmiştir.

Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Nübüvveti

Hz. Muhammed, Allah'ın elçisidir. Çünkü biz onun peygamberlik iddiasında bulunduğunu ve mucize olan Kur'an'ı getirdiğini tevatür yoluyla biliyoruz. Kur'an, kendisine muhalif olan en fasih edebiyatçılara karşı meydan okumuş, ancak onlar bu konuda canlarını, mallarını, çocuklarını ve dinlerini korumak için bir çok delil ortaya koymalarına rağmen aciz kalmışlardır. (Bunlar olmadığına göre) Hz. Muhammed bir peygamberdir.

Ayın ikiye yarılması, taşın ona selam vermesi, parmaklarının arasından suyun akması, ağaç kütüğünün inlemesi, devenin

şikâyeti, zehirli koyunun şehâdeti gibi ondan nakledilen haberler de onun peygamberliğine delalet etmektedir. Yine onun isabetli bir şekilde gaipden haber vermesi, ahlaka, yaptıkları ve yaşayışı da onun nübüvvetini ispat eden diğer delillerdir.

Hız. Peygamber bütün insanlara ve cinlere gönderilmiştir. Çünkü Allah'ın *"De ki eğer insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine arka olup yardım etseler yine de onun benzerini getiremezler"*¹⁵¹ ayetinde olduğu üzere (Kur'an) herkese meydan okumuştur.

"O peygamberdir, ancak Araplara gönderilmiştir" sözüne gelince bu ıkrardan dolayı da zaruri olarak onun nübüvvetinin tüm insanlara olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü bu ıkrarı Allah Teâlâ'nın *"Ey insanlar ben Allah'ın tüm insanlara gönderdiği bir elçiyim"*¹⁵² şeklindeki sözünün doğru olduğunu gerekli kılar.

Ayrıca Hız. Peygamber kendisine vahiy gelmeden önce herhangi bir peygamberin şeriatı üzere de değildir.

Sonuç

Hız. Muhammed, peygamberlerin sonuncusudur, nübüvvet onunla kemal bulmuş ve tamamlanmıştır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"(O) nebilerin sonuncusudur."*¹⁵³ Bu, son peygamber olduğu hususunda açık bir nastır.

Hız. Muhammed'den önce peygamber olarak gönderilen Hız. İsa, daha sonra Hız. Peygamberin şeriatı üzere inecek, sanki onun ümmetinden biriymiş gibi onun kiblesine doğru namaz kılacaktır.

Onun (Hız. Muhammed'in) dini dinlerin, ümmeti de ümmetlerin en hayırlısıdır.

Peygamberlerin İsmeti

Peygamberler, peygamber olarak gönderildikten sonra, mucizenin peygamberin doğruluğuna delalet etmesinden dolayı

151 İsrâ 17/88

152 Araf 7/158.

153 Ahzâb 33/40.

ahkâmı tebliğ ile ilgili konularda kasten yalan söylemekten, küfürden ve Allah'ın, hakkında tehdit bildirdiği büyük günahlardan korunmuşlardır. Aynı şekilde onların ahlaksızlığı gerektiren hardal tanesi kadar tartıda hile yapmak ve küçük bir lokmayı çalmak vb. kasten küçük günah işlemeleri de câiz değildir. Fakat ya dalgınlıkla veya unutarak, hata, şüphe veya evla olanı terk etme şeklinde meydana gelen hususlar peygamberler hakkında câizdir.

İsmet sıfatı, gücü yetmesine rağmen sahibinden isyan fiillerinin meydana gelmesini engelleyen nefsanî bir melekedir.

Peygamberlerin Meleklerden Daha Faziletli Olmaları

Peygamberler meleklerden daha faziletlidir. Çünkü peygamberler ruhani olgunluk bakımından melekler gibidir. Buna ilaveten peygamberler cismani olgunluğa da sahiptirler. Aynı şekilde onlar birçok engeller bulunmasına rağmen ibadet konusunda daha dayanıklıdırlar. Bu nedenle peygamberler, meleklerden daha faziletlidir.

Ayrıca Allah Te'âlâ da "Allah, Âdemî, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini seçip âlemlere üstün kıldı"¹⁵⁴ buyurmaktadır.

Melek, latif, rabbanî ve şeffaf bir cisimdir. Çeşitli şekillere girme gücüne sahiptir. Onlar semavi ve arazi olabilirler. Arazi olanların iyileri cinlerdir. Onların kötü olanları ise Şeytan olarak isimlendirilir.

Hz. Muhammed Peygamberlerin En Faziletlisidir

Peygamberimiz Hz. Muhammed, peygamberlerin en faziletlisidir. Zira Allah Teâlâ peygamberleri çok güzel sıfatlarla vasıflandırmış sonra da "Onlar, Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Onların yoluna uy!"¹⁵⁵ sözü ile peygamberlerin yoluna uymayı emretmiştir. Peygamberin gelmesi ve geldiğinde de bütün güzel özellikleri kendisinde bulundurması gerekir. (Nitekim) o, bütün güzel özelliklerle gelmiş ve diğerlerinde münferid olarak bulunan tüm özellikleri kendisinde toplamıştır. Böylece o,

154 Ali İmran 3/33.

155 Enam 6/90

peygamberlerin en faziletlisi olmuştur. Nitekim (şair), "Allah için hiçbir zorluk yoktur. (Eğer isterse) O, âlemi tek bir şeyde toplayabilir." demektedir. Allah Teâlâ ezanda, kelime-i şahadetle, namazda teşehhüdde oturulduğunda ve bunun gibi diğer hususlarda onun ismini kendi ismine bitiştirmek suretiyle onu yüceltmıştır. Bu durum ondan başka hiçbir peygamber için vaki olmamıştır.

Miraç

Hiz. Peygamberin uyanıkken, şahsiyle (cismiyle) miracı (göğe yükselişi) haktır. O, Mekke'den Kudüs'e gitmiştir. Allah Teâlâ Kur'an'da: *"Eksikliklerden uzak olan Allah, gecenin bir vaktinde kulunu Mescid-i Haram'dan çevresi bereketli kılınan Mescid-i Aksâ'ya yürüttü"*¹⁵⁶ buyurmuştur. Ayetteki "kul", şahıs manasındır. Çünkü Allah Teâlâ: *"Namaz kılariken bir kulu"*¹⁵⁷ buyuruyor. Eğer ayetteki "kul" ifadesi şahıs manasına olmasaydı, "onu yürüttü" demezdi.

Oradan da *"Sidretü'l-Müntehâ"*¹⁵⁸ ya çıkarmıştır. (Nitekim) Allah Teâlâ *"Andolsun Sidretü'l-Müntehâ'nın yanında onu bir inişinde daha görmüşü"*¹⁵⁹ buyurmaktadır. Yani Hz. Muhammed, Cebrail'i (as) ikinci bir defa gerçek haliyle görmüştür.

Mutezile, Hz. Peygamberin (Mirac ve İsra'sının) uykusunda gördüğü bir rüya olduğunu iddia etmiştir. Çünkü (onlara göre) ağır bir cismin göğe yükselmesi, bu kadar mesafeyi hızlı bir şekilde gitmesi akıl dışıdır.

Biz, "Allah Teâlâ, Hz. İsa'yı katına yükseltmiştir. (ayrıca) Belkıs'ın tahtının Yemen'in uzak bir bölgesinden göz açıp kapayıncaya kadar getirildiği bilinmektedir. Öyleyse bu kadar uzak mesafede süratle hareket etmek mümkün olan bir durumdur" diyoruz.

Hatta şöyle söylenmektedir: Güneş diski yer küresinin 160 katına eşittir ve bununla birlikte Güneş 1.5 saatte (kısa bir sürede) doğar. Ayrıca çok hızlı bir at ön ayaklarını kaldırıp

156 İsra 17/1

157 Alak 96/10

158 Necm 53/14.

159 Necm 53/13-14.

yere koyuncaya kadar felek-i azam (atlas) 3000 fersah yol alır. Dolayısıyla ağır bir cismin bu derece hızlı hareketi olağandır.

Peygamberler Velilerden Daha Üstündür

Nebi, veliden daha üstündür. Nebi, Allah'a veya O'nun fazilet ve rahmetine yakındır. Çünkü nebi kâmil ve mükemmeldir. Veli ise ancak nebi ile kâmil olur. Bu konuda Hz. Peygamber: *"Allah'a yemin olsun ki nebi ve resullerden sonra Güneş, Ebu Bekir'den daha faziletli bir kimsenin üzerine doğmamış ve batmamıştır"*¹⁶⁰ demiştir. Bu hadis, Hz. Ebu Bekir'in nebi olmayan ve nebinin dışında kim varsa onların hepsinden daha üstün olduğuna delalet etmektedir.

Hızır (as) ise Müslümanların çoğunluğuna göre bir nebidir. Bir nebi diğer bir nebiden üstün olabilir. Şayet Hızır (as) bir nebi değil de Hz. Musa'nın ümmeti olan İsrail oğullarından biri ise, Hz. Musa'dan daha üstün olamaz. Eğer ben-i İsrail'den biri değilse Allah Teala'nın *"Sizi âlemlere üstün kıldım"*¹⁶¹ manasındaki sözü gereği yine Hz. Musa'dan üstün değildir.

Sonuç

Veliden meydana gelen olağanüstü fiiller "kerâmet" olarak isimlendirilir. Hz. Ömer'in, Sâriye'nin, Hz. Ali ve Halid (b. Velid)'in kıssaları bu türdendir. Bunlar meydan okuma olmaksızın gerçekleşen olağanüstü olaylardır. Aldatma, sihir ve illüzyon bunların dışındadır. Halk içinde Allah'ın sevdiği kullarından meydana gelen olaylar "maunet", kötü insanlardan meydana gelen, Firavun'un atını Nil'e sürdüğünde nehrin akması, atını durdurduğunda nehrin durması ve âhir zamanda Deccâl'in ölüleri diriltmesi ve bunlara benzer olağanüstü olaylara ise "istidrac" denir.

Ayrıca sihir ve nazar haktır.

Kıyamet Halleri

Tüm insanlar haşrın gerçek olduğu konusunda icma etmişlerdir. Ancak kelamcıların ekseriyeti nefsin, şu beden olan cisim veya bedene dahil olan asli cüzler olduğuna inandıklarından

160 Abid b. Hamid, *el-Müsned*, 202.

161 Bakara 2/47

dolayı onun sadece cismani olduğunu, filozoflar haşrin ruhani olduğunu, dehriler ise haşrin olmayacağını söylemişlerdir. Calinus¹⁶² bu konuda her hangi bir fikir açıklamamıştır.

Müslümanların ve Hristiyanların büyük bir kısmı ruhun; nuranî, semavî, bedene hulul etmiş, külli ve cüz'î şeyleri idrak eden, gıdalanmaya ihtiyacı olmayan, ayrışma ve gelişmenin olmadığı, kendisine "ben" sözüyle işaret olunan bir cisim olduğunu kabul etmektedirler. (Onlara göre) Allah Teâlâ (ahirette) onun ilk bedenini aymyla iade eder ve (ruhu) bedene gönderir. (Başka bir görüşe göre) Allah Teâlâ bedeni yok eder, sonra bedeni iade eder. Diğerleri ise bunu muhal görmüşlerdir.

Eş'ariler meadın, cüzlerin birbirinden ayrılması, sonra da o cüzlerin tekrar bir araya getirilmesi manasına olduğunu söylemişlerdir.

Mutezile ise bir şey yok olduğu zaman onun zatına ait özelliklerinin baki kaldığını iddia etmiştir. Onlara göre yokluk bir şey olduğundan dolayı meadla birlikte Allah, onun varlığını geri verir.

Gerçek şudur ki her iki halde de iade mümkündür.

Birincisi ruhun iadesi mümkündür çünkü beden yok olduktan sonra ruh mutlu veya mutsuz olarak baki kalır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Bilakis onlar diridirler ve Rableri katında mutlu bir şekilde rızıklandırlırlar"*,¹⁶³ *"Ey huzura eren nefis! razı olmuş ve razı olunmuş olarak Rabbine dön"*¹⁶⁴ Hz. Peygamber ise *"Ölü tabutla taşınırken, ruh onun na'sı üzerinde uçar ve "Ey ailem ve çocuklarım! Dünya benimle oynadığı gibi sizinle de oynamasın. Ben malın helalinden ve haramından topladım. Sonra onu başkalarına bıraktım. Ancak tüm sorumluluk banan aittir. Benim halime düşmekten sakanın"* demektedir.¹⁶⁵

İkincisi ise bedenın iadesidir ki bu da zâtı itibarıyla mümkündür ve Allah Teâlâ buna kâdirdir. Peygamber de bu konudan haber verdiği için hak olmaktadır. "Mümkündür" dedik,

162 "Galenos Klaudios/Calinus" (131-201) İslam kültüründen isminden sıklıkla bahsedilen tabip ve filozof.

163 Ali İmran 3/ 169.

164 Fecr 89/27-28.

165 Buhari, es-Sahih, 28/161.

çünkü yok olan bir şey meydana gelsin ya da gelmesin var olmaya kabiliyetlidir. Onun varlığı kendisine aittir. Eğer öyle olmasaydı, var olamazdı. Kabiliyet ise onun varlığının lazımıdır, dolayısıyla o daima var olmaya kabiliyetlidir. Ayrıca "Allah Teâlâ bunu yapmaya kâdirdir" dedik, çünkü O, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Böylece O'nun ikinci bir defa bedenleri yaratmaya, onlara ruhları iade etmeye ve o ikisini (ruh ve bedeni) bir araya getirmeye gücü vardır.

Bunu "peygamber haber vermiştir" dedik, çünkü Musa'ya indirilen kitap hariç tüm peygamberlerin bu konudaki sözleri ittifak halindedir.

Kıyamet günü insanların melekler gibi ebedi bir hayat ve sonsuz mutluluğun içinde olacaklarına dair, İncil'de yer alan haberler ise cismani ve ruhani meada yani ikisine hamledilmesi mümkündür. Hristiyanların çoğunluğu buna inanmaktadırlar.

Kur'an'da da buna benzer manalara gelen *"Bu çürümüş kemikleri kim diriltecek. Deki Onları ilk defa yaratan diriltecek. O her türlü yaratmayı bilir",*¹⁶⁶ *O gün yer yanılır, onların üzerinde süratle yanılıp açılır. Bu bize göre kolay olan bir haşirdir",*¹⁶⁷ *"(Allah) Kabirlerde olanlar dışarı atıldığı zaman bilmez mi?",*¹⁶⁸ *"Evet, onun parmak uçlarını düzenlemeye gücümüz yeter",*¹⁶⁹ *"Onlar derilerine niçin aleyhimize şahitlik ettiniz dediler..."*¹⁷⁰ gibi binlerce ayet bulunmaktadır.

Dehriler ise ruhun bir mizaç olduğunu iddia etmiş, yok olan bir şeyin iade edilemeyeceğine ve mutlak manada meadın muhal olduğuna inanmışlardır.

İlahiyatçı filozoflar ve cismani haşırın imkânsızlığı konusunda onlara uyanlar ancak bedenın ölümünden sonra nefsin ondan ayrıldığına inandıkları için meadın ruhanî olacağını iddia etmişlerdir. Onların bundan maksatları nefsin bedenle olan

166 Yasın36/78-79.

167 Kâf 50/44.

168 Adiyat 100/9.

169 Kıyame 75/4.

170 Fussilet 41 /21

ilgisini kesmektir. Çünkü nefsin bedenle olan ilgisi ruhani âlemin dışında meydana gelir.

Sonuç

Tenasühe inananlar, ruhun bedenle ilgisi kestiği zaman, başka bir bedenle ilgi kurduğunu söylemişlerdir. Eğer ruh insani bir bedenle ilgi kurarsa buna "nesh", hayvan ile ilgi kurarsa "mesh", bitkilerle ilgi kurarsa "fesh" ve cansız varlıklarla ilgi kurarsa buna da "resh" ismini vermişlerdir. Onlar "başlangıçta insan, en güzel şekildeydi ve hayatı bolluklar içerisindeydi, fakirlik ve ihtiyaç içerisinde değildi. Sonra onlar birbirlerine haset ve buğz ettiler ve birbirlerine düşmanlık yaptılar. Bunun neticesinde kendilerine menfaat sağlayan hususlarda birbirlerini yoksun bıraktılar. Böylece onların ruhları hak ettikleri şeye göre bir ceza olarak bu bedenlere (kalıplara) gönderildi. Onlar (kötülüklerden) arınmaya kadar o bedenlerde tutulurlar. (Onlardan arındıktan) sonra tekrar eski hallerine dönerler, işte bu onlar için bir mead olmaktadır.

Biz, "Şayet ruhlarınız bizden önceki bir bedende bulunmuşsa, bir kimsenin ilk önce hangi şehirde, daha sonra da hangi şehirde olduğunun bilinmesi gibi daha önceki hallerimizden bir kısmını kesinlikle hatırlamamız gerekir. Çünkü (insanda) bilginin ve hatırlamanın mahalli nefistir ve o da hangi durumda ise o şekilde olduğu gibi kalır. Bedenler ise mizaç bakımından birbirine eşittir ve nefisle ilgi kurmaya kabiliyetlidir." deriz.

Diğer Semi' Konular

Semiyâtla ilgili diğer hususlar mümkündür ve Allah Teâlâ bunların hepsini yapmaya kâdirdir. Peygamber de bunlardan haber vermiştir, dolayısıyla bunların hepsi hak ve gerçektir.

Bunlardan biri "kabir azabı"dır. Allah Teâlâ (kabir azabının olduğunu) şu sözü ile bildirmektedir: *"Onlar sabah ve akşam ateşe arz olunurlar"*¹⁷¹ Kabirdeki azap, ya sadece ruha veya yaşanan hayatta olduğu gibi, Allah'ın kudretinin tesiri ile beden ikinci defa ruhla ilişki kurmaya kabiliyetli hale getirilerek ruh ve beden ikisine birlikte olur. Ancak bu hayvani ruh değildir, bu nedenle o elemi idrak eder.

171 Mümin 40/ 46.

Bir diğeri ise "sırât"tır. Allah Teâlâ "*Cehennem gözetleme yeri olmuştur*"¹⁷² buyurmaktadır. Sırât, insanların amelleri miktarınca geçtiği cehennemin üzerine uzatılmış bir köprüdür.

"Mizan"a gelince Allah Teâlâ "*Kıyamet günü için adalet terazileri kurarız*"¹⁷³ buyurmaktadır. Mizanın iki kefesi, bir de konuşan lisanı vardır. Onunla ameller ve amel defteri tartılır.

"Organların konuşması"na gelince, Allah Teâlâ "*Onların elleri bize konuşur*"¹⁷⁴ buyurmaktadır. Her ne şekilde olursa olsun bunun cansızdan meydana gelmesi câizdir.

"Cennet ve cehennem"deki durumlar da aynı şekildedir. Cennette içinde nehirler akan nezih ve güzel bahçeler ile onların yanında meyve ağaçlarının bulunması mümkündür ve bunlar mevcuttur.

Yine aynı şekilde orada "huriler" ve "güzel gılmanlar" (erkek hizmetçiler) bulunması ve Cehenneimde ise buna mukabil "sıkıştırma" (cendere) ve "demir zincirler"in olması mümkündür.

Şayet "bedenin unsurları daimi değildir, bu nedenle ceza da mükâfat da devamlı olmaz. O zaman yanmanın daimi olması nasıl olacaktır?" denirse, buna "onlara göre cismin, altın madeni ve talk (kimyevi bir unsur) da olduğu gibi kendisine lazım olan unsurlarıyla daimi olması sabit olduğu için Allah Teâlâ'nın da bozulmayacak şekilde bedenin uzuvlarının gereği olan unsurları, mizacı ve ateş parçalarına dönüşmesi muhal şeyleri ona vermesi mümkündür. Sonra onun unsurlarını ona iade eder ve böylece (ceza) daimi olur" deriz.

Şayet "Cennet ve Cehennem'in oraya giriş olmadan önce şu anda yaratılmasının bir faydası yoktur" denirse, buna "*Sidretü'l-Münteha'nın yanında Me'va Cenneti vardır*"¹⁷⁵ ayeti ve aynı şekilde Hz. Adem'in Cennet'te iskan etmesi ve sonra oradan çıkarılması gibi kesin deliller (Cennet ve Cehennem'in şu anda) bulunduğuna delalet etmektedir" deriz.

172 Nebe 78/ 21.

173 Enbiya 21/ 47.

174 Yasin 36/65

175 Necm 53/14-15.

İnsanoğlu, bitkiler ve hayvanlarda olduğu gibi hâdis varlıkların yaratılması konusunda Allah'ın sünneti, güzellik ve ihtişam yönünden zamanın geçmesiyle nasıl artarsa, aynı şekilde ateşin harı ve yakıcılığı da artar.

Taata Karşılık Sevap Verme

İtaate karşılık sevap vermek, Allah'ın -sözünden cayamasının imknasızlığı sebebiyle- vaadinin bir gereği olarak vaciptir. Ancak buradaki vaciplik Mutezile'nin Allah'ın zatına yüklediği bir vaciplik manasına değildir. Eş'ariler, bu vacipliği inkâr etmişler ve (itaate karşılık) sevap vermek fazilet, (isyana karşılık) cezalandırmak adalet, amel ise bunlara delalet eden şeydir" demişlerdir. Allah Teâlâ'nın *"İri gözlü hurîler, saklı inciler gibi, yaptıklarına karşılık bir ceza vardır"*¹⁷⁶ sözünde olduğu gibi itaate karşılık (herhangi) bir ceza vermek batıldır. Ayette geçen ceza ise mükafat anlamındadır.

Ebû Hanife, "Bir köle efendisi için bir iş yaparsa onun emeğinin karşılığı yoktur. Fakat Allah için bir iş yaparsa, bunun karşılığını almayı hak eder. Büyük ve küçük günahlardan dolayı cezalandırmaya gelince, onun affedileceği ya da bunlara karşılık cezalandırılacağı hususunda kesin bir şey söyleyemeyiz." demektedir. Yine Ebû Hanife, "Biz (büyük ve küçük günahların Allah tarafından affedileceğini) ümit ederiz, (bunlardan dolayı cezalandırılmaktan da) korkarız. Ancak Allah'ın *"Allah, kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz, bunun dışındaki günahlardan ise dilediği kimse için bağışlar"*¹⁷⁷ sözünden dolayı büyük günahlar konusunda korku, küçük günahlar konusunda ise ümit daha baskındır" demektedir.

Mutezile vaid ayetlerine dayanarak tövbe etmeden önce büyük günaha karşılık Allah'ın cezalandırmasının O'nun üzerine vacip olduğunu söylemiştir. Eğer cezalandırmazsa bu durumda O'nun vaidinden dönmesi gerekir.

Biz büyük günahın af ve mağfiret kapsamında olduğunu söylüyoruz.

176 Vakıa 56/22-24.

177 Nisa 4/ 48.

Mürcie, va'd ayetlerini öncelendiğinden dolayı mümine kesinlikle bir cezanın olmadığını söylemektedir. Ancak bu (görüş) *"Kim zerre miktarı kötülük işlerse onun karşılığını görecektir"*¹⁷⁸ ayetinden dolayı yanlıştır.

Allah katında ister af ister tövbe sebebiyle olsun affetme tarafı cezalandırma tarafına kesinlikle daha baskındır. Şefaatin etkisi, iyilikleri kat kat arttırır, kötülükleri de iyiliklere çevirir.

Büyük Günah Sahibi

Büyük günah sahibi, (bu günahıyla) Allah'a isyan etmiş olsa dahi mümindir.

Mutezile'ye göre, iman ile küfür arasındadır.

Haricilere göreyse, *"Kim ki Allah'ın indirdiği şeylerle hükmetmezse onlar kâfirdir"*¹⁷⁹ ayetince kâfirdir.

Biz, "Bu ayet Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyip, onu tasdik etmeyen kimsenin kâfir olduğuna delalet etmektedir. Allah Teala'nın *"Kim zerre miktarı iyilik işlerse onun karşılığını görür"*¹⁸⁰ ayeti dolayısıyla onlara daimi ceza vermeyeceğini ortaya koyar. Bu kinse ancak cehennemden kurtulduktan sonra yapmış olduğu iyiliklerin karşılığını görür" deriz.

Mutezile *"günahkârlar kesinlikle cehennemdedir"*¹⁸¹ ayetine dayanarak bu görüşe muhalefet etmiştir.

Biz buradaki günahkârlardan maksadın kâfirler olduğunu söylüyoruz.

Yine (Mutezile bu konuda) *"Her kim bir mümini kasten öldürürse, onun cezası ebedi olarak cehennemde kalmaktır"*¹⁸² ayetini delil getirmiştir.

Biz ayette geçen *"onun cezası cehennemdir"* ifadesinin katilin devamlı olarak Cehenemde kalmayı hak ettiğini fakat bunun mutlaka olmasını gerektirmeyeceğini söylüyoruz.

178 Zilzâl 99/7.

179 Mâide 5 / 44.

180 Zilzâl 99/7.

181 İnfitâr 82 / 14.

182 Nisa 4/92.

(Din âlimleri) küfründe inat eden kâfire yapılan tehdidin devamlı olduğunda ittifak etmişlerdir. Gerçeği bulmak için bütün gayretini harcıyıp buna ulaşamayan (kâfire) gelince Eş'arı, "onun affedileceğini ümit ederiz" derken, Câhız ve Anberi ise onun cezalandırılmasının devamlı olmadığını söylemişler, diğerleri ise bunu inkâr etmişlerdir.

Af ve Şefa

Affa gelince, Allah Teala "O, kullarından tövbeyi kabul edendir"¹⁸³ sözü gereğince küçük günahları ve (büyük günahların da) çoğunu affeder. Af, cezayı hak eden kimseye ceza vermenin terk edilmesiyle gerçekleşir.

Mutezile, tövbe etmeden önce küçük günahların, tövbe edilse dahi büyük günahların affedilmesini inkâr etmiştir. Buna göre büyük günahların affı tövbeden önce olabilir.

Şefaate gelince, "Artık şefaathçilerin şefaati onlara (kâfirlere) fayda vermez"¹⁸⁴ ayeti şefaatin olacağına delalet etmektedir. Şayet aynı şekilde kâfirlerden başkası (müminler) için şefaath olmasaydı, ayette kâfirleri tahsis (ve tefrik) etmenin bir manası olmazdı. Hz. Peygamber de "Benim şefaathim ümmetünden büyük günah sahipleri içindir"¹⁸⁵ demektedir. Bunlar onların (Mutezile'nin) "şefaath, sevabı hak eden kimsenin menfaatinin artırılmasını talep etmektir ve onun cezasının sakıt olması için her hangi bir etkisi yoktur" şeklindeki sözlerini iptal etmektedir. Çünkü "şefaath", bilinen (yaygın olan) anlamı ile cezanın terk edilmesini istemek için kullanılan bir isimdir. Bu da ancak onun için bir şefaathçi ile olur. Onların anladıkları mana (şefaath değil) yardımdır. Eğer şefaath yardım manasına yorumlanırsa o zaman Hz. Peygambere getirdiğimiz salâvatların onun için bir şefaath olması gerekir. Hâlbuki şefaath, (şefaath edici açısından) daha yüksek rütbede olmayı gerektirir. Allah Teâlâ'nın: "Dostluk ve şefaath yoktur"¹⁸⁶ ve

183 Şurâ 42/ 25.

184 Müddesir 74/48

185 Tirmizi, es-Sünen, "sıfâtul-kıyame" 2359.

186 Bakara 2/254.

"Onların, sözüne itaat edilen bir şefaatçileri yoktur"¹⁸⁷ sözleri ise belirttiğimiz üzere özel bir durumdur.

İman, İslam, Küfür

"İman", Hz. Peygamberin getirdiği zaruri olarak bilinen şeyleri tasdik etmektir. Seleften rivayet edildiğine göre iman tasdik, ikrar ve ameldir, İmam Şafii de bu görüştedir. Mutezile'ye göre "iman", itaatlerin toplamı ve aynı şekilde haram olan şeylerden kaçınmaktır.

"İslam"a gelince itaat etmek, şeriatta ise boyun eğmek ve peygamberin sözünü kabul etmek manasınadır. Eğer bu (boyun eğme ve peygamberin sözünü kabul etme), tasdikle beraber bulunursa o imandır, eğer bulunmazsa islam olur. (Bu anlamda) İslam, imandan daha geneldir.

"Küfür", (lügatte) örtmek demektir, şeriatta ise peygamberin getirdiği zaruri olarak bilinen şeyleri inkâr etmek anlamına-
dır. İctihadi konularda ehl-i kableden bir kimseyi tekfir etmek câiz değildir.

"Fısk", iman olmakla birlikte Allah'a itaatten ayrılmaktır.

"Nifak", imanını açıklamak, küfrünü gizlemektir.

İman ve küfür arasında orta bir durum yoktur. Bu ancak Hz. Peygamberin davetinin ulaşmadığı kimseye nispetle gerçekleşebilir. Yine eğer iman taatların toplamı olarak tanımlanırsa iman ve küfür arasında bir durum söz konusu olur. Çünkü kim tasdik eder ve sonra ondan (ibadetlerden) bir şeyi terk ederse ne mümin ne de kâfir olur. Mutezile bu durumu "*el-menzile beyne'l-men-zileteyn*" olarak isimlendirmiştir.

Hariciler ondan (amellerden) bir şeyi terk edenin kâfir olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre iman ve küfür arasında bir durum söz konusu değildir.

(Bize göre) amelin imandan bir cüz olmadığının delili, iman yerinin kalp olması ve amellerin tamamının kalbin fiillerinden olmamasıdır. Yine her kim tasdik eder ve herhangi bir ibadet

yapmadan ölürse o kimsenin mümin olarak öldüğü hususunda ittifak edilmiştir. Aynı şekilde ibadet etmek ve kötülükten sakınmak da iman üzerine atfedilmiştir.

İstisna

Amelin imanın bir cüz'ü olduğunu iddia eden kimselerden bir kısmı -ki Şafii bunlardandır- mutlak manada istisnaya cevaz vermişlerdir. Bir kısmı ise buna (sadece) ölüm anında cevaz verirler. İmanı tasdik manasına alanların bir kısmı ise imanda istisnayı câiz görürken Ebû Hanife ve ashabı onu (istisnayı) kabul etmemişlerdir.

İstisnayı câiz görenlerin delili Allah Teâlâ'nın "*İnşallah onlar Mescid-i Haram'a emin bir şekilde gireceklerdir*"¹⁸⁸ sözüdür. Buradaki istisna imanda meydana gelen bir şüphe dolayısıyla değil, teberrük içindir.

Biz buna "ayetin başına "söyle" tarzında bir hitabın takdiri ile istisnanın Hz. Peygamber'e veya Cebrail'e isnat edilmesi mümkündür" deriz.

İstisnayı kabul etmeyenler ise "ben gerçekten müminim" denmesi gerektiğini söylerler. Çünkü "ben inşallah müminim" sözü, imanın hali hazırda meydana gelmiş olmasını değil de takdire bağlı olarak meydana geldiğini ortaya koyar. Dolayısıyla meydana gelmiş olan bir şeyde istisnaya gerek yoktur. Çünkü istisna, sözü ifade ettiği manadan çıkarır. Ayrıca imandaki şüphe, kesinlikle küfrü gerektirir.

İmanın Artması ve Eksilmesi

İmanın tasdik manasına geldiğini kabul edenlerin bir kısmı, imanda artma ve eksilmenin olmadığını söylemişlerdir. Çünkü imanla isimlendirilen tek bir şey olup, artmayı ve eksilmeyi kabul etmez. Diğerleri ise Allah'ın "*Onlara Kur'an ayetleri okunduğu zaman imanlarını arttırır*"¹⁸⁹ ve "*Onların ancak imanlarını ve teslimiyetlerini arttırdı*"¹⁹⁰ sözlerine dayanarak imanın artacağını, fakat eksilmeyeceğini söylemişlerdir.

188 Fetih 48/ 27.

189 Enfâl 8/ 2.

190 Ahzâb 33/ 22.

Amelin imana dâhil olduğunu iddia edenler ise, ayetlere dayanarak imanın artmaya ve eksilmeye kabiliyetli olduğunu söylerler.

Bu konuda doğru olan şudur ki: iman, ister ibadetler manasına isterse tasdik manasına alınsın artmayı ve eksilmeyi kabul eder. Çünkü tasdik, kesin inanç demektir, bu da en gizli nazari şeylerden başlayıp en kesin bedihi bilgilere kadar çıkar. Böylece o kuvvetliliği ve zayıflığı kabul eder. Onlar ise bunun mukallidın imanı hakkında olduğunu söylemişlerdir.

Taklidi İman

Her kim dini esaslara taklidi olarak inanırsa, o kimse bu imanyla mümindir, istidlali terk ettiğinden dolayı da günahkardır. Eş'ari onun mümin olmadığını ancak ister güzel bir şekilde ifade etsin isterse etmesin delil getirmek suretiyle mümin olabileceğini söylemiştir. Taklid, delilsiz olarak başkalarının sözüne uymak demektir.

Sonuç

İslam'ın daveti kendisine ulaşmamış olan bir kimse eğer Allah'ın birliğine ve O'nun adaletine inanmışsa, bu kimse İslam'ın hükümlerini bilmemesi dolayısıyla mazurdur. Eğer şirke ve tâtile inanıyorsa o kimse de kâfirdir. Eğer bir kimse de Allah'ın birliğine inanmıyor ve onu da inkâr etmiyorsa bu durumda o kimse ne mümindir ne de kâfirdir.

Hüsün ve Kubuh

Allah'ın fiillerinin tamamı gerek zatı itibariyle gerekse başkasına nispetle iyidir. Onun fiilerinde ve bizim teklife bağlı olan fiillerimizde bir kötülük yoktur. İyilik, yapılması şer'an ve aklen övülen; kötülük, yapılması şeran ve aklen yerilen fiillerdir. İyilik ve kötülük, ya fiilin aslında bulunur veya onun bir sıfatı olur. Bu ikisi (iyilik ve kötülüğün fiilin aslından mı veya sıfatı mı olduğu) akılla bilinir ve bu adaletin iyi, zulmün kötü olması gibi aklın idrakte müstakıl olduğu hususlarda geçerlidir. Aklın idrakinde müstakıl olmadığı, Ramazan ayında oruç tutmanın iyi, Şevvalin birinci gününde (Ramazan Bayramının birinci günü) oruç tutmanın kötü olması gibi hususlarda ise

bir şeyin iyilik veya kötülüğü ancak şeriatın gelmesinden sonra bilinebilir.

Eş'ari, emredilen şeyin iyi, yasaklanan şeyin de kötü olduğunu söylemiştir. Çünkü kulun fiili, (yaratılması nedeniyle) Allah'ın fiilidir. Allah'ın fiili ise kendisine nispetle kötü değildir. Buna "eğer iyilik ve güzellik şeriatla olsaydı, Allah'ın yarattığı her şeyin güzel olması gerekirdi. Bu ise yalancının eliyle meydana gelen olağanüstü olayların ortaya çıkmasının güzel olmasını gerektirir. Ayrıca bu durumda nübüvvetin sübutundan önce peygamberin yalan söylemesinin muhal olduğu şeklinde bir hüküm vermek de mümkün değildir. Eğer mümkün olursa o zaman da peygamberliğe, va'd ve vaide olan güven ortadan kalkar." deriz.

Allah'ın Fiillerinde Bir İlet Var mıdır Yok mudur?

Allah'ın fiilleri ve hükümleri kulların iyiliğine riayet etmekle illetlenmiştir. Çünkü Allah'ın fiili uygun olanı yapmaktan hali değildir. eğer Allah'ın fiili maksada uygun değilse abes olması gerekir. Yine Allah Teala "*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*",¹⁹¹ "*Onlar sadece Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır*"¹⁹² buyurmaktadır. Ne şekilde olursa olsun peygamberlerin insanlara doğru yolu göstermek ve ilzam etmek için gönderildiği kesindir. Onların peygamberliklerine dair olan deliller ve bu konuda mucize göstermeleri de insanların onları onaylaması içindir. (Bu bağlamda) her kim Allah'ın fiillerinin muallelel olmadığını söylerse peygamberliği inkâr etmiş olur. Şayet "Allah Teâlâ bir maksada binaen bir iş yaparsa o iş kadim olur, bu da O'nun fiilinin kadim olmasını gerektirir. Çünkü bu ona (Allah'ın fiilinin kadim olmasına) götürür. Eğer böyle olmazsa teselsül gerekir" denirse, buna "O'nun icadı kendi zatı içindir, başka bir şey için değildir" deriz. Yine aynı şekilde "Maksat, ya lezzet almak veya elemi ortadan kaldırmaktır. Allah Teâlâ başlangıçta her ikisini meydana getirmeye kâdirdir. Onun "bunu meydana getirmede aracıya ihtiyaç duyması abestir" denirse, buna "sevabın aslı için zekâtın farz olması gibi, başka bir hikmeti içerir" deriz.

191 Zariât 51/ 52.

192 Beyyine 98/ 5.

Güç Yetirilemeyen İşin Teklifi

Güç yetirilemeyen işin teklifi muhaldır. Çünkü "Allah, hiçbir kimseye gücünün yetmediği bir işi teklif etmez",¹⁹³ "Allah dinde size bir güçlük yüklemedi"¹⁹⁴ ayetlerinden dolayı güç yetirilemeyen işin teklifi abestir.

Eş'ari ve ona tabi olan bir grup "Allah, Ebû Cehl'e iman etmeyeceğini bildiği halde iman etmeyi emretmiştir. Onda iman meydana gelmesi muhaldır. Eğer böyle olmazsa O'nun ilmi cehalete dönüşür" demişlerdir. Biz "o kendi iradesi ile iman etmemiştir o zaman bu onun güç yetirebileceği bir iş olur" deriz. Yine onlar, "Allah Teâlâ "Sen onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir. Onlar iman etmezler"¹⁹⁵ sözüyle haber vermekle birlikte onlara iman etmelerini emretmiştir" demektedirler. Buna ise "haber, kendisinden haber verilene tabidir. Çünkü o, olmuş ve olacak şeylerden haber verir. Tâbî olan bir şey ise olayın meydana gelmesine engel değildir" deriz. Yine onlar "teklif, ya fiilden öncedir veya onunla birlikte. Kudret fiilden önce olamayacağına göre onun fiille beraber olması gerekir. O zaman da güç yetirilen bir şey olmaz" demişlerdir. Fakat kudretin fiilden önce olduğu ve fiillerin meydana gelmesinde bir etkisinin bulunduğu konusu daha önce geçmişti.

İmamet

İmamet, peygamberlik iddiasında bulunmaksızın din ve dünya işlerinde toplum liderliği (devlet başkanlığı) yapmaktır. Aynı zamanda bu görev hâkimlik (kadılık) ve hükümranlılığı yani hilafeti dışarıda bırakır. Devlet başkanını belirlemek insanlar üzerine naklen vacibtir. Çünkü imamın tayini insanlardan zararı kaldırmayı içerir. İmkânların el verdiği ölçüde zararı ortadan kaldırmak ise peygamberlerin icmasıyla vaciptir. Öyleyse imamın tayini vacip olur.

İmamîyye ve İsmailiyye fırkaları ise imam tayin etmeyi Allah Teala üzerine aklen vacib kılmışlardır. (Onlara göre) devlet başkanlığı (Allah'ın emirlerini yerine getirme konusunda) teş-

193 Bakara 2/ 286.

194 Hac 22/ 78.

195 Bakara 2/ 6.

vik etme ve (kötü fiillerin yapılmasına) engel olma bakımından bir lütuftur. Buna cevaben “(Allah’ın imam tayin etmesinin) zatı itibariyle zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz, (ancak) imamın tayininin onun hikmeti ve rahmeti gereği olduğu (anlamı ise) doğruya uzak değildir. (Bu açıdan) imamet konusunda adaletin ortaya çıkması kâfidir” deriz.

Sonra (Zeydiyye), “imam olmak ya Allah ve Resulünün bir şahsın imametini naslarla belirlemesi ya da kendisinden önceki bir imamın özel bir sebeple bir şahsı imam olarak göstermesi ile olur. Ümmet, ya imamlığa istekli olan birine veya İslam topraklarını gücü altına almış bir şahsa biat ederse, o kimse fâsık ve cahil olsa bile (Allah’ın emirlerini yerine getirme konusunda) teşvik etmek ve (kötü fiillerin yapılmasına) engel olmak bu şahsla gerçekleştiği için bu iki şekilden her hangi biriyle ortaya çıkan kimsenin imameti geçerlidir” demektedir. Yine Zeydiyye her fâtîmi, âlim, vera’ sahibi, kılıcını çekip ortaya çıkan ve imamet iddiasında bulunan kimsenin imam olduğunu söyler.

Ancak İmamiyye bu iki şartı da inkâr etmiştir. Çünkü takıyye sebebiyle her fırka bir şahsa biat eder ve fitne ortaya çıkar. İmamiyye’ye göre imam, Allah ve resulünün nâibidir ve bunun da sözle olması gerekir.

Biz (devlet başkanlığı konusunda) en bilgili, en vera’ sahibi, Hz. Peygambere en yakın olmanın ve ümmetin bir şahsı seçmesinin veya onun naipliğini açığa çıkaran bir sebep dolayısıyla gücünün ortaya çıkmasının öncelenmesi kabul edilemez” deriz.

Sahabeler Hakkında Güzel İnanç

Bu konuda doğru olan şudur ki: Bütün Sahabeler hakkında güzel inanç beslemek, Allah Teâlâ’nın “Muhacirler ve Ensardan ilk öne geçenler ile bunlara güzelce tabi olanlar... Allah onlardan, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır”¹⁹⁶ ayeti gereğince vaciptir. Bu konuda onlar hakkında gerek bireysel gerekse hepsi için birçok hadis varid olduğu açıktır.

Sahabenin ve dört halifenin üstünlüğüne gelince, onlar arasındaki üstünlük imamet sırasına göredir. Allah Teâlâ onları bu şekilde sıraya koyduğu için fazilet, imamet sırasına göredir. Bunlar öncelikle Sıddık-ı Ekber, sonra Ömeru'l-Faruk, sonra Osman-ı Zi'n-Nureyn, sonra Ali el-Murtezâ'dır.

Bu icmaya inanan kimse için kesin delildir. Peygamberimiz de şöyle buyurmuştur: *"Benden sonra hilafet otuz senedir"*¹⁹⁷ ve bu (otuz sene) Hz. Ali ile tamamlanmıştır. (Otuz yıllık hilafette) iki yıl Hz. Ebû Bekir, on yıl Hz. Ömer, on iki yıl Hz. Osman ve altı yıl da Ali halifelilik yapmıştır. Hz. Ali raşit halifelerin sonuncusudur.

Sahabenin Üstünlüğü

Hiz. Peygamberden sonra sahabenin en faziletlisi önce Hiz. Ebu Bekir, sonra Hiz. Ömer, sonra Hiz. Osman ve daha sonra da Hiz. Ali'dir. Şia buna muhalefet ederek (Hiz. Peygamberden sonra sahabenin en faziletlisinin) Hiz. Ali olduğunu söylemiştir. Burada doğru olan, dört halifenin her birinin ve hatta bütün sahabenin Allah katında saygın, fazilet ve güzel özelliklerle vasıflanmış olmalarıdır. Çünkü Hiz. Peygamber tarafından *"Allah Teâlâ nebi ve peygamberlerin dışında kalan tüm insanlar içerisinde benim ashabımı, benim ashabımdan da dört kişiyi seçmiş ve onları ashabımın en hayırlısı kılmıştır. Bunlar Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir"*¹⁹⁸ ve *"Benim ashabım gökteki yıldızlar gibidir, onlardan hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz"*¹⁹⁹ sözleri ile onları övmüş ve faziletli kılmıştır. Onlar hakkında kötü söz söylemek câiz değildir. Çünkü onları kötülemek haddi zatında Allah'ın resulünü kötülemek demektir, bu ise küfrü gerektirir.

Sahabeler arasında meydana gelen olaylar ise onların içtihatlarına hamledilir. Bununla birlikte onlardan gelen menkıbelerde ve onlardan bahseden eserlerde onlar hakkında eşit davranılmamıştır.

Allah Teâlâ onların muhabbetinden bizi faydalandırsın.

197 Tirmizi, es-Sünen, "fiten". 18.

198 al-Alcûnî, *Kesfu'l-Hafâ*, Cilt II, 132.

199 Hakîm et-Tirmizî, *en-Nevâdir*, Cilt II, s. 102.

Daha faziletli bir kişi varken daha az faziletli bir kişinin devlet başkanlığına seçilmesi, Şia'nın (Zeydiyye'nin de) da kabul ettiği gibi daha az fitneye sebep olması veya daha fazla fayda temin etmesi sebebiyle câizdir. O zaman da dört halifeden (hûlafa-i raşidin) her birinin imameti haktır.

Ayrıca memleketler arasındaki mesafe, birinden diğerine ulaşılması kolay olmayacak derecede birbirinden uzak olduğu takdirde aynı anda iki devlet başkanının bulunması câizdir.

Bu kitabım sonudur. İyilik Allah'tandır.

عنهم³⁴⁵ ، وقال : " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتهم³⁴⁶ " ولا يجوز الطعن فيهم³⁴⁷ ، إذ الطعن يكون بالحقيقة على الرسول وأنه يوجب الكفر.

وما بينهم من الوقائع يحمل على إجتهادهم ومع ذلك لا يعادل لما ورد في مذاقهم وحكى عن آثارهم نفعنا الله تعالى بمحبتهم أجمعين³⁴⁸

ويجوز³⁴⁹ إمامة المفضل لأقل³⁵⁰ إفضائه إلى التشويش أو أكثر إفضاء³⁵¹ إلى المصالح³⁵² كما سلم الشيعة. وحيث يكون إمامة كل من الخلفاء الراشدين حقا.

ويجوز إمامان إذا³⁵³ تباعد البلد بحيث لا يصل المدة من أحدهما إلى الآخر. هذا آخر الكتاب والله المن.

³⁴⁵ العجلوني، كشف الحفي، II ، 132.

³⁴⁶ حاكم الترمذى، نوادر II ، 102.

³⁴⁷ "فهم" ناقص في S 16a.

³⁴⁸ "جمعين" في S 16a.

³⁴⁹ "لا يجوز" في S 16a.

³⁵⁰ "قل" في S 16a.

³⁵¹ "إفضائه" في S 16a.

³⁵² "المصالح" ناقص في S 16a.

³⁵³ "اذ" في S 16a.

ولا يخفي كثرة الأحاديث، الواردة عليهم إجتماعاً وإنفراداً.

فإذا أفضّل الصحابة الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم أجمعين³³⁵ وإلا غلب الأفضلية تابعة³³⁶ الإمامة والمعدلون من الله تعالى قدموا الصديق الأكبر ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذا النورين ثم علي المرتضى وبأى³³⁷ إنعقد الإجماع فهو حجة قاطعة.

وقال عليه السلام: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة"³³⁸ وقد تمت³³⁹ بعلي، سنتين لأبي بكر، وعشر لعمر، واثنى عشرة لعثمان، وستة لعلي. وهو خاتم³⁴⁰ الخلفاء الراشدين.

فصل في أفضّل الصحابة

أفضّل الصحابة بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين خلافاً للشيعة³⁴¹ أنه علي.

والحق أن كل واحد من الخلفاء بل جميع الصحابة مكرم عند الله موصوف بالفضائل³⁴² والخصال الحميدة لأنه عليه السلام مدحهم وفضلهم حيث³⁴³ قال: "إن الله تعالى اختار أصحابي على جميع الخلايق سوى النبيين والمرسلين واختار من أصحابي أربعة وجعلهم خير أصحابي أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله تعالى

³³⁴ 9 التوبة / 100.

³³⁵ "رضوان الله عليهم أجمعين" ناقص في S 16a.

³³⁶ "تابعوا الإمامة" في S 16a.

³³⁷ "سب بأى" في S 16a.

³³⁸ الترمذى، السنن، الفتن، 18؛ أبو داود، السنن، "السنة"، 8.

³³⁹ "وقد تمت" ناقص في S 16a.

³⁴⁰ "خاتمة" في M 57b.

³⁴¹ "للشيعة" ناقص في S 16a.

³⁴² "بالفضل" في M 57b.

³⁴³ "حيث" ناقص في S 16a.

³⁴⁴ "إن" ناقص في M 57b.

والإمامية والإسماعلية أوجبوا على الله تعالى عقلا. وهو لطف في الحث والزجر.

قلنا: في ذاته فلا نسلم، وفي حكمته ورحمته فلا يعد. ويكفي في الإمامة ظاهر العدالة.

ثم الإمامة³²⁷ على أن تنصيص الله تعالى ورسوله إمامة شخص أو إمام³²⁸ سابق بسبب مستقل للإمامة، إما إذا بايعت الأمة³²⁹ شخصا مستعدا لها أو استولى على خطة الإسلام مستعد لشوكته³³⁰ ولو فاسقا جاهلا يحصل الإمامة لكل منهما أيضا لحصول³³¹ الحث والدفع بهما.

والزيدية كل فاطمي عالم متورع خرج بالسيف وادعى إمامة يصير إماما. وأنكرهما الإمامية إذ بالتقية يبايع³³² كل فرقة شخصا وقع الفتنة وأنه نائب الله تعالى ورسوله عليه السلام. فلا بد من القول.

قلنا: يندفع بتقلص الأعلام الأورع الأقرب إلى النبي عليه السلام وإختيار الأمة³³³ شخصا أو ظهور شوكة لعلة كاشفا عن كونه نائبا.

فصل في حسن الإعتقاد بكل الصحابة

والحق أن حسن الإعتقاد بكل الصحابة واجب لقوله تعالى: "والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين إتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه"³³⁴

³²⁷ "الأمة" في E 247a ، M 57b.

³²⁸ "إمامة" في M 57b.

³²⁹ "الإمامة" في E 247a.

³³⁰ "لشوكة الاسلام" في S 16a.

³³¹ "رحصل" في S 16a.

³³² "يتابع" في S 16a.

³³³ "الإمامة" في S 16a.

فصل في تكليف ما لا يطاق

تكليف ما لا يطاق محال. لأنه عبث لقوله تعالى: .. لا يكلف الله³²¹ نفسا إلا وسعها..³²² ، ... وما جعل عليكم في الدين³²³ من حرج..³²⁴

قال الأشعري وقوم إنه تعالى أمر لأبي جهل بالإيمان وعلم أنه لا يؤمن، فالإيمان منه محال وإلا لا نقلب علمه جهلا.

قلنا: إنه لا يؤمن باختياره وحينئذ يكون مقدورا.

ولأنه تعالى أخبر بقوله: "سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون"³²⁵ وقد أمر به.

قلنا: الخبر تابع للمخبر به لأنه يخبر عما وقع أو يقع وما كان تابعا لا يكون مانعا.

ولأن التكليف قبل الفعل أو عنده فلا قدرة قبله وعنده يجب. فلا يكون مقدورا لكن قد مر أن القدرة قبل الفعل ولها تأثير في أفعاله.

فصل في الإمامة

الإمامة وهي رئاسة عامة في الدين والدنيا لا عن دعوى النبوة. فيخرج أيضا القضاء والملك بعني الخلافة نصب الإمام واجب على الناس سمعا، لأن نصبه يتضمن دفع الضرر عن النفس و دفع الضرر³²⁶ واجب بإجماع الأنبياء عليهم السلام بقدر الإمكان فيكون واجبا.

³²¹ "الله" ناقص في M 57a.

³²² 2 البقرة/286.

³²³ "في الدين" ناقص في S 15a.

³²⁴ 22 الحج/78.

³²⁵ 36 يس/10.

³²⁶ "عن النفس و دفع الضرر" ناقص في S 16a.

و قال الأشعري الحسن ما أمر به والقبيح³¹⁵ ما نهى عنه، لأن فعل العبد فعل الله تعالى ولا قبح بالنسبة إليه.

قانا: لو كان بالشرع لحسن من الله تعالى كل شيء فحسن منه إظهار المعجز على يد الكاذب. ولا يمكن الحكم قبل ثبوت النبوة بأن الكذب عليه محال. و حينئذ يرتفع الوثوق عن النبوة والوعد والوعيد.

فصل في أفعال الله تعالى معللة أم لا

أفعاله تعالى وأحكامه معللة براءة مصالح العباد. إذ فعل الحكيم لا يخالوا عنه وإلا يازم السبب لقوله تعالى: "وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون"³¹⁶, "وما أمروا إلا ليعبدوا الله"³¹⁷ كيف ولا خلاف أن بعثة الأنبياء عليهم السلام³¹⁸ لا هتداء الخلق، والحجة عليهم وإظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل أنكر النبوة.

فإن قيل لو فعل³¹⁹ لغرض فإن كان قديما لزم قدم فعله إذ هو باعث إليه وإلا لتسلسل.

قانا: إيجاد نفسه لا لآخر.

فإن قيل: الغرض أيضا الالفة³²⁰ أو دفع الألم والله تعالى قادر على تحصيلهما ابتداء والتوسط عبث.

قانا: إنه متضمن للحكمة أخرى كإيجاب الزكوة لأصل الثواب.

³¹⁵ "والقبح" في S 15a.

³¹⁶ 51 الداربات / 52

³¹⁷ 98 البينة / 5

³¹⁸ "عليهم السلام" ناقص في M 57a.

³¹⁹ "لو فعل" ناقص في S 15a.

³²⁰ "الذات" في S 15a.

والتقليد متابعة قول الغير بلا دليل.

خاتمة³⁰⁵: من لم تباعه³⁰⁶ دعوة الاسلام فإن إعتقاد التوحيد والعدل فهو معذور بالأحكام. وإن اعتقد الشرك والتعطيل وهو كافر. وإن لم يعتقد لا توحيدا ولا كفرا³⁰⁷ فليس بمؤمن ولا كافر.

فصل في الحسن و القبح

أفعال الله تعالى كلها حسنة في نفس الأمر أو بالنسبة إلى الغير لا قبح³⁰⁸ فيها و في أفعالنا التي تعلق بها التكليف. فالحسن: ما يحمد على فعله شرعا أو عقلا.

والقبح: ما يذم عليه.

وهما لذات الفعل أو لصفة³⁰⁹ ويعرفان أيضا بالعقل إلا أن منهما ما يستقل العقل³¹⁰ بإدراكه³¹¹ كحسن العدل وقبح الظلم. وقد لا إلا بعد³¹² ورود الشرع كحسن صوم يوم رمضان وقبح³¹³ أول شوال³¹⁴

³⁰⁴ "المبارة" ناقص في S 15a.

³⁰⁵ "فصل" في E 246a.

³⁰⁶ "يلفه" في E 246a.

³⁰⁷ "ولا كفر" في S 15a, M 57a.

³⁰⁸ "قبح" ناقص في S 15a.

³⁰⁹ "الصفة" في M 57a.

³¹⁰ "العقل" ناقص في S 15a.

³¹¹ "إدراكه" ناقص في M 57a.

³¹² "قولا إلا بعد" في S 15a.

³¹³ "كحسن العدل وقبح الظلم و قد لا إلا بعد ورود الشيء الشرع كحسن صوم يوم رمضان وقبح"

ناقص في M 57a.

³¹⁴ "شعبان" في S 15a.

قلنا²⁹⁶: إنه مستند²⁹⁷ إلى النبي عليه السلام أو إلى جبرائيل بتقدير "قل" وقال المانع "أنا مؤمن²⁹⁸ حقا"، لأن "أنا مؤمن إن شاء الله تعالى" إثبات الإيمان على التقدير لا في الواقع فلا يلزم في الواقع ولأن الإستثناء يخرج الكلام عن موجبته على أن الشك في الإيمان يوجب الكفر مطلقا.

فصل في أن الإيمان هل يزيد و ينقص

فمن ذهب إلى أنه التصديق منهم من قال لا. لأن مسمى الإيمان شيء واحد لا يقبلهما.

وقال آخرون يزيد ولا ينقص لقوله تعالى: "وإذا تليت عليهم²⁹⁹ آياته زادتهم إيمانا³⁰⁰"، "وما زادهم إلا إيمانا و تسليما"³⁰² ومن زعم أن العمل داخل قال يقبلهما بآيات.

والحق أن الإيمان قابل لهما سواء بمعنى العمل أو التصديق. لأن التصديق الإعتقاد الجازم وهو ما لم ينته إلى اليقين قابل للشدة والضعف. وقد قالوا به في إيمان المقلد.

فصل في إيمان المقلد

من إعتقد أركان³⁰³ الدين تقاييدا فهو مؤمن، عاص بترك النظر. وقال الأشعاري: لا، إلا بالنظر سواء أحسن العبارة³⁰⁴ عنه أو لا.

²⁹⁶ "قلنا" ناقص في S14.

²⁹⁷ "ان مستند" في S14b , "مسند" في E 246a.

²⁹⁸ "مؤمننا" في E 246a.

²⁹⁹ "عليهم" ناقص في M 56b.

³⁰⁰ "مع إيمانهم آياته زادهم إيمانا وإذا تليت عليهم في M 56b.

³⁰¹ 8 الأنفال / 2/

³⁰² 33 الأحزاب / 22.

³⁰³ "إعتقا ركان" في S 15a.

والفسق: الخروج عن طاعة²⁸⁹ الله تعالى مع الإيمان.

والنفاق: إظهار الإيمان وإخفاء الكفر.

ولا واسطة بين الكفر والإيمان وقد يتحقق بالنسبة إلى من لم تبلغ إليه دعوة النبي عليه السلام إلا إذا فسر بمجموع الطاعات، لأن من صدق وترك شيئاً لا يكون مؤمناً ولا كافراً. وسماه المعتزلة "مترلة"²⁹⁰ بين المترلّتين

والخوارج من ترك شيئاً منها فهو كافر فحبئذ لا واسطة.

والدليل على أن العمل ليس جزء الإيمان لأن محل الإيمان القلب، والعمل جميعاً ليس من أعمال القلوب²⁹¹ لأن من صدق ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات مؤمناً إتفاقاً. وكذا عطف عليه العمل²⁹² والإجتنا. ²⁹³

فصل في الإستثناء

من زعم أن العمل جزء الإيمان، منه الشافعي رحمته عليه وجوز الإستثناء مطلقاً.

ومنهم من جوز في العاقبة، ومن قال إنه التصديق منهم من²⁹³ ذهب إليه.

وأذكره أبو حنيفة رحمه الله عليه²⁹⁴ وأصحابه.

وقوم دليل المجوز قوله تعالى: "لندخان المسجد الحرام إن شاء الله آمين"²⁹⁵ للترك لإمتناع الشك على الله تعالى.

²⁸⁹ "عن الطاعة" في S14 b.

²⁹⁰ "مترلة" ناقص في E 246a.

²⁹¹ "جميعاً من أعمال القلوب العمل" في S14 b.

²⁹² "العمل" ناقص في M 56b.

²⁹³ "من" ناقص في S14 b.

²⁹⁴ "رحمة الله عليه" ناقص في S14 b.

²⁹⁵ 48 الفتح/ 27

وأما الشفاعة فاقوله تعالى: "فما تنفعهم شفاعة الشافعين"²⁸² فلو لا شفاعة لغير الكفار أيضا²⁸³ لم يكن لتحصيلهم بالذكر معنى. واقوله عليه السلام: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"²⁸⁴

فيبطل به قولهم إنها طلب زيادة المنافع لمستحقّي الثواب ولا تأثير لإسقاط العقاب. ولأن المتعارف إسم لطلب التجاوز ومشفعا له، وما فسروه إعانة ويازم منه أن صاواتنا²⁸⁵ على النبي عليه السلام شفاعة. والشفاعة لا بد أعلى رتبة. وقوله تعالى: "لا خلة"²⁸⁶ ولا شفاعة"²⁸⁷ و"لا شفيع يطاع"²⁸⁸ مخصوص بما ذكرنا.

فصل في الإيمان والإسلام والكفر

الإيمان: تصديق الرسول بالقلب فيما علم ضرورة بحجته به.

وعن السلف التصديق والإقرار والعمل به قال الشافعي رحمه الله عليه.

وعند المعتزلة هو المجموع والإجتناب عن المحرمات أيضا. وأما الإسلام فالإنقياد، وشرعا الخضوع وقبول قول الرسول. فإن وجد مع التصديق فهو الإيمان وإلا، فالإسلام أعم منه.

والكفر: الستر وفي الشرع إنكار ما علم ضرورة بحجّي الرسول به. فلم يجز تكفير أهل القبلة في الإجهاديات.

²⁸⁰ "الصغائر" في E 246 a, M 56b.

²⁸¹ "الكبائر" في E 246a.

²⁸² 74 المدثر / 48.

²⁸³ "أيضا" ناقص في M 56b.

²⁸⁴ الترمذي، صفات القيامة، 2359.

²⁸⁵ "مملوتنا" في E 246a, S14a.

²⁸⁶ "ولاخلفة" في S14a.

²⁸⁷ 2 البقرة / 254.

²⁸⁸ 40 المؤمن / 18.

فصل في صاحب الكبيرة

صاحب الكبيرة مؤمن بالله تعالى²⁷³ عاص بها. وعند المعتزلة بين الكفر والإيمان وعند الخوارج كافر لقوله تعالى: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"²⁷⁴

قلنا: إنه يدل على من لم يحكم بما أنزل الله ولم يصدقه. وينقطع وعيدهم لقوله تعالى: "ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره"²⁷⁵ ولا يرى إلا بعد الخلاص من النار خلافا للمعتزلة لقوله تعالى: "إن الفجار لفي جهنم"²⁷⁶ قلنا: المراد الكفرة،

و قوله تعالى: "من قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم"²⁷⁷

قلنا: إنه يوجب إستحقاقه لا وقوعه وأجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم، وأما الذي بالغ في الإجهاد ولم يصل إلى الحق، فزعم الأشعري أنه مرجو العفو، والجاحظ والعنبري أنه منقطع وأنكره الباقر.²⁷⁸

فصل في العفو والشفاعة

أما العفو فاقوله تعالى: "هو الذي يقبل التوبة عن عباده"²⁷⁹ ويعفو عن السيئات، ويعفو عن كثير وإذا إنما يتحقق بترك العقاب المستحق. والمعتزلة منعوا على الصغائر²⁸⁰ قبل التوبة والكبائر²⁸¹ بعدها فيكون العوف عنها قباها.

²⁷³ تعالى ناقص في S 13b.

²⁷⁴ 5 المائدة/ 44.

²⁷⁵ 99 الزلزال/ 7.

²⁷⁶ 82 الإنفطار/ 14.

²⁷⁷ 4 النساء/ 92.

²⁷⁸ "والعنبري أنه منقطع وأنكره الباقر" ناقص في E 246a

²⁷⁹ 42 الشورى/ 25

وأما العقاب على الذنوب الكبيرة والصغيرة لا تقطع لا بعفو ولا بعقاب. قال أبو حنيفة: نرجو ونخاف²⁶⁵ لكن الخوف في الكبيرة غالب والرجاء في الصغيرة لقوله تعالى: "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"²⁶⁶

وقالت المعتزلة: إنه واجب على الكبائر²⁶⁷ قبل التوبة بآيات الوعيد وإلا يلزم الخلف في وعيده.

قلنا: إنما مخصوصة بآيات العفو والمغفرة.

والمرجىة لا عقاب على المؤمن قطعا تقلدنا بآيات الوعد²⁶⁸

وهو باطل لقوله تعالى: "ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره"²⁶⁹ وطرف العوف غالب عند الله على²⁷⁰ طرف العقاب قطعا بالعوف والتوبة²⁷¹

وتأثير الشفاعة تضاعف²⁷² الحسنات إلى ما لا ينتهي وتبديل السيئات حسنات.

²⁶⁴ "عمل الله" في S 13b.

²⁶⁵ "يخاف" في S 13b.

²⁶⁶ 4 النساء / 48.

²⁶⁷ "الكبائر" في E 246a.

²⁶⁸ "الوعيد" في S 13b.

²⁶⁹ 99 الزلزال / 7.

²⁷⁰ "على" في M 56a.

²⁷¹ "وهو باطل لقوله تعالى: "ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره" وطرف العفو غالب عند الله على طرف

العقاب قطعا بالعفو والتوبة" ناقص في E 246a.

²⁷² "يضاعف" في S 13b.

فإن قيل: خلق الجنة والنار الآن لا فائدة قبل الدخول فيها.

قلنا: القواطع²⁵⁴ دالة عليه نحو "عند سدره المنتهي، عندها جنة المأوى"²⁵⁵ وكذا إسكان آدم عليه السلام وخروجه منها. فإن سنة الله تعالى بخلق²⁵⁶ المحدثات يزيد بمضى الزمان جمالا وبهاء كما في بني آدم والنباتات²⁵⁷ و²⁵⁸ الحيوانات وكذا النار يزداد بشاعة²⁵⁹ ونكالا.

فصل في الثواب على الطاعات

الثواب على الطاعات واجب بمقتضى وعده لإمتناع الخلف فيه لا على²⁶⁰ ما أوجبه المعتزلة على²⁶¹ ذاته.

وأنكره الأشاعرة الثواب فضل، والعقاب عدل والعمل دليل. وفيه بطلان²⁶² الجزية مثل قوله تعالى: "وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون"²⁶² والجزاء المكافاة.

قال أبو حنيفة رحمة الله عليه: إن عمل عبد لمولاه فلا أجر له²⁶³ وإذا عمل لله²⁶⁴ تعالى يستحق الأجر.

²⁵¹ "بقاء" ناقص في S 13a.

²⁵² "ثبت" في S 13a.

²⁵³ "بلازم" في S 13a، E 246S.

²⁵⁴ "القواطع" في E 246a.

²⁵⁵ "المأوى" ناقص في M 56a.

²⁵⁶ "يخلق" في S 13a.

²⁵⁷ "والنبات" في E 246 a.

²⁵⁸ "في" في E 246a، M 56a.

²⁵⁹ "بشاعة" في E 246a.

²⁶⁰ "لا على" ناقص في S 13b.

²⁶¹ "على" ناقص في S 13b.

²⁶² 56 الواقعة / 22-24.

²⁶³ "فلأجر له" في E 246a.

وأما الصراط فلقوله تعالى إن جهنم كانت مرصاداً²⁴¹ هو جسر²⁴² ممد عليها يمر الخلايق²⁴³ بقدر الأعمال.

وأما الميزان فلقوله تعالى "ونضع الموازين²⁴⁴ القسط ليوم²⁴⁵ القيامة"²⁴⁶ له كفتان ولسان ينطق، يوزن به الأعمال والصحف.

وأما إنطاق الجوارح فلقوله تعالى: "تكلمنا أيديهم"²⁴⁷ وكيف وحصوله من الجماد جائز²⁴⁸

وكذا أحوال²⁴⁹ الجنة والدار فإن وجود رياض نزهة وحدائق رائقة تجري فيها الأنهار، ويوجد عندها الثمار ممكن بل واقع.

وكذا الحوارى²⁵⁰ والغلمان الحسنة وكذلك النهران المعسرة والسلاسل.

فإن قيل: البدن العنصري لا يدوم، ولا يدوم الثواب والعقاب فكيف مع دوام الحرق؟

قائلاً: بقاء²⁵¹ الجسم ثابت²⁵² عندهم بأن يتلازم أركانه كما في الذهب والطاق فيمكن أن يعطي الله تعالى تلازم²⁵³ أركان البدن والمزاج بحيث لا ينحل ولا يستحيل إلى أجزاء نارية ثم يعيدها هكذا دائماً.

²³⁹ 40 غافر/ 46 .

²⁴⁰ "استعد" في M 55b ، S 13a

²⁴¹ 78 النبا / 21 .

²⁴² "واجسر" في S 13a .

²⁴³ "الخلايق" في S 13a .

²⁴⁴ "موازن" في M 56a ، "موازين" في S 13 a .

²⁴⁵ "اليوم" في M 56a .

²⁴⁶ 21 الأنبياء / 47 .

²⁴⁷ 36 يس / 65 .

²⁴⁸ "جاز" في E 246 a .

²⁴⁹ "وكذا أحوال" في S 13 a .

²⁵⁰ "الحوارى" في E 246 a .

وأما الدهرية فزعموا أن الروح مزاج، إعتقدوا أن المعدوم لا يعاد وأحاله مطلقاً.

والإلهيون وأن وافقهم على إمتناع المعاد الجسماني لكنهم لما إعتقدوا تجرد النفس بعد فناء البدن ذهبوا إلى أنه روحاني. ومرادهم به قطع تعلق النفس عن البدن لأن تعلقها به خروج عن عالمها الروحانية.

خاتمة²³³: قالت التناسخية إذا انقطع الروح عن بدن تعلق بآخر وسموا تعلقها ببدن إنساني نسخاً، وبحيوان مسخاً، وبالنبات فسخاً، وبالجماد رسخاً. وقالوا إن الإنسان في المبدأ على أحسن صورة وأنعم عيش ولاشئ به من فقر وعجز. ثم تحاسدوا وتباعدوا وتعاودوا²³⁴ فترع²³⁵ عن مفادهم²³⁶ وجعل أرواحهم في هذه الأشباح بحسب الاستحقاق عقوبة. فلا يزال يتردد فيها حتى يتأدب ويعود إلى حالتها وهو المعاد

قلنا: لو كان أرواحنا يبدي قبلنا لنذكر²³⁷ بعض أحوالنا السابقة كمن في بلدة ثم صار في بلدة. لأن محل العلم والذكر النفس وهي باقية كما هي²³⁸، والأبدان متساوية في المزاج وقابلية تعلق النفس.

فصل في سائر السمعيات

وأما ممكنة والله تعالى قادر على الكل والصادق أخبر عنها فكان حقاً.

أما عذاب القبر فلقوا به تعالى: "النار يعرضون عليها غدوا وعشيا"²³⁹ للروح أو مع البدن بأن يحصل تأثير قدرة الله تعالى ما يستعد²⁴⁰ ثانياً للعلاقة الروح كما في، حال الحياة لكن بدون الروح الحيواني. فيدرك الألم.

²³³ "فصل" في E 245b.

²³⁴ "تعاودوا" في M 55b.

²³⁵ "تراع" في M 55b.

²³⁶ "مفادهم" في M 55 b، S 12b.

²³⁷ "لذكر" في M 55b.

²³⁸ "هي" ناقص في S 12b.

وأما البدن فلأنه ممكن في نفسه وأنه تعالى قادر عليه، والصادق أخير عنه فيكون حقاً.

أما أنه "ممكن" فلأن ما عدم قابل للوجود الذي حصل له أو لا. وهو وجوده الخاص وإلا لما وجد، والقابلية لازمة له فيكون قابل للوجود أبداً.

وأما "أنه تعالى قادر" فلأنه تعالى عالم بالكل قادر على الكل فيكون²²³ قادراً على إيجاد الأبدان ثانياً وإعادة الأرواح فيها والجمع بينهما.

وإنما قلنا "أخبر الصادق" لأن إتفاق قول الأنبياء عليهم الصلوة و السلام²²⁴ على ذلك، غير موسى عليه السلام²²⁵ ما نزل عليه.

وفي الإنجيل أن الأخيار يصيرون يوم القيامة كاللائكة ولهم الحياة الأبدية والسعادة السرمدية ممكن حملة على المعاد الروحاني والجسماني وعاليهما وبه قال أكثر النصاري.

وفي الفرقان قد جاء بمثل: "من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم"²²⁶، ثم "يوم تشقق²²⁷ الأرض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير"²²⁸، "أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور"²²⁹، "بلى قادرين على أن نسوي بنانه"²³⁰، "قالوا لجلود²³¹ هم لم شهدتم علينا"²³² ألف آية.

²²³ "قابل للوجود أبداً وأما أنه تعالى قادر فلأن تعالى عالم بالكل قادر على الكل" ناقص في S 12a

²²⁴ "عليه الصلوة و السلام" ناقص في S12a

²²⁵ "عليه السلام" ناقص في S12 b

²²⁶ 36 يس/79

²²⁷ "يشقق" في M 55 b ، S12 b ، "يشقق" في E 245b

²²⁸ 50 ق / 44.

²²⁹ 100 العاديات/9.

²³⁰ 75 القيامة/4.

²³¹ "الجلود" في S 12b

²³² 41 فصلت/21.

وكثير من المسلمين وأكثر النصارى على أن الروح جسم نوراني سماوي حال في البدن، مدرك الكليات والجزئيات، غني عن الإغتناء²¹⁵، وبرئ²¹⁶ عن التخلل والنماء مشار إليه كل أحد بقوله "أنا"

فإنه تعالى يعيد بدنه الأول بعينه، ويرد فيه، ثم أنه تعالى يعدم البدن ثم يعيده، وامتنع الآخرون.

فقالت الأشاعرة: تفرق الأجزاء ثم يؤلفها.

والمعتزلة إذا عدم الشيء يبقى ذاته المخصوصة. فعند العود يعطيها الله تعالى الوجود بناء على أن المعلوم شيء.

والحق أن إعادة كل منهما ممكن: أما الروح فالأفها بعد خراب البدن تبقى ولها سعادة وشقاوة قال تعالى: "بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين"²¹⁷، "يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى"²¹⁸ ربك راضية مرضية"²¹⁹

قال عليه السلام: "إذا حمل الميت على نعشه يرفرف"²²⁰ الروح فوق النعش، فيقول يا أهلي ويا ولدي: لا تلعبن بكم الدنيا! كما لعبت²²¹ بي، جمعت المال من حله ومن غير حله، ثم تركته لغيره والتبعة علي، فاحذروا. مثل ما حل بي"²²²

²¹⁴ فياوسف اليوناني.

²¹⁵ "الإغتناء" في M 55a.

²¹⁶ "برئ" في E 245a.

²¹⁷ "يرزقون فرحين" ناقص في M 55a.

²¹⁸ "يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى" ناقص في M 55a.

²¹⁹ 89 الفجر/ 27-28.

²²⁰ "رفرف" في M 55a.

²²¹ "لعب" في S 12a.

²²² "بي" ناقص في M 55a.

و الخضر عليه السلام²⁰⁶ فالأكثر على أنه نبي، والنبي أفضل من النبي. وإن²⁰⁷ لم يكن نبيا فإن كان من بني إسرائيل وهو من أمة موسى²⁰⁸ عليه السلام، فلم يكن أفضل منه. وإن لم يكن منهم فكذلك لقوله تعالى: "وإني فضلتكم على العالمين"²⁰⁹

خاققة²¹⁰: وما صدر من الولي من خرق العادة يسمى "كرامة" كقصة عمر وسارية وعلى و خالد وهي خارق للعادة بدون التحدى. والتدليس فخرج به السحر أيضا²¹¹ والشعبذة.

وما صدر²¹² من العوام من محبته سمي "معونة"، ومن الخبيثة يسمى "إستدراجا" كفرعون جرى النيل إذا جرى فرسه، وقف إذا وقف.

ومن الدجال من الأحياء وغيره في آخر الدهر.

والسحر والعين حق.

فصل في أحوال القيامة

أجمع الكل على أن الحشر حق. لكن قال أكثر المتكلمين إنه جسماني فقط، على إعتقاد أن النفس جسم هذا الهيكل أو الداخل فيه وهو الأجزاء الاصلية.

والفلاسفة أنه روحاني²¹³، والدهرية على نفيهما، وتوقف جالينوس²¹⁴

²⁰⁶ "عليه السلام" ناقص في S 11b.

²⁰⁷ "إن" في S 11b

²⁰⁸ "موسى" ناقص في S 11b.

²⁰⁹ 2 البقرة/ 47

²¹⁰ "نصل" في E 245a

²¹¹ "فخرج به أيضا السحر" في S 11b.

²¹² "وما صدر ناقص في S 11b.

²¹³ "روحاني فقط" في S 12a

ومنه إلى سدره المنتهي، فإقوله تعالى: "والقد رآه نزلة أخرى عند سدره المنتهي"¹⁹⁸، أي محمد جبريل¹⁹⁹ حقيقة رؤية أخرى.

وزعمت المعتزلة أنه كان رؤيا في المنام، لأن صعود الجسم الثقيل إلى السموات غير معقول. وكذا الحركة في السرعة إلى هذا الحد. قانا: إنه تعالى رفع عيسى عليه السلام²⁰⁰ إليه، والذي عنده علم أحضر عرش بلقيس من أقصى اليمن في مقدار لمح البصر، فإذا سرعة الحركة إلى هذا الحد أمر ممكن²⁰¹

و يقال أن قرص الشمس ساوى كرة الأرض مائة وستين مرة. وكذا²⁰² وهي تطلع في ساعة ونصف. والفرس في ركضه الشديد، يرفع يديه إلى أن يضع، يتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف فرسخ. فثبت أن حركة الجسم الثقيل إلى هذا الحد واقع.

فصل في النبي أفضل من الولي

النبي أفضل من الولي وهو قريب من الله تعالى أو من فضله ورحمته، لأن النبي عليه السلام كامل و مكمل. والولي لا يصير كامل إلا به.

ويقوله عليه السلام: "والله ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر"²⁰³ رضي الله عنه²⁰⁴

وهذا يدل على أنه أفضل من كل ليس بنبي ودون²⁰⁵ من كان نبيا.

¹⁹⁸ 53 النجم / 41.

¹⁹⁹ "جبرائيل" في S 11b

²⁰⁰ "عليه السلام" ناقص في S 11b

²⁰¹ "سرعة الى هذا امر ممكن" في S 11b.

²⁰² "وكذا مرة" في S 11b.

²⁰³ عبد بن حميد، مسند، 202.

²⁰⁴ "رضي الله عنه" ناقص في S 11b.

²⁰⁵ "من كل ليس بنبي ودون" ناقص في S 11b.

فصل في نبينا أفضل الأنبياء

نبينا عليه السلام أفضل الأنبياء عليهم السلام¹⁸⁵، لأنه تعالى وصفهم بالأوصاف الحميدة ثم أمره بالإقتداء بهم بقوله تعالى: "فبهذا هم اقتده"¹⁸⁶ فوجب أن يكون آتيا وإذا أتى بجميع خصالهم. فقد اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون أفضل منهم.

قال: "وليس من الله تعالى¹⁸⁷ بمستنكر¹⁸⁸، أن يجمع العالم في واحد"

ولأنه تعالى رفع ذكره حيث قارن في الأذان والشهادة والتشهد وغير ذلك. ولم يقع ذلك لغيره من الأنبياء عليهم الصلوة والسلام¹⁸⁹

فصل في المعراج

معراج النبي عليه السلام بشخصه في اليقظة حق. أما من¹⁹⁰ مكة إلى بيت المقدس، فلقوله تعالى: "سبحان الذي أسرى¹⁹¹ بعبد له ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي بركنا حوله"¹⁹² والعبد هو¹⁹³ الشخص، قال تعالى¹⁹⁴: "عبدا إذا صلى"¹⁹⁵ 196، وإلا لم يقل أسرى به¹⁹⁷

¹⁸⁵ "عليهم السلام" ناقص في S 11a.

¹⁸⁶ 6 الأنعام / 90.

¹⁸⁷ "من الله تعالى" ناقص في S 11a.

¹⁸⁸ "بمستنكر في M 54b، "بمستنكر في S 11a.

¹⁸⁹ "عليهم السلام والله تعالى أعلم" في S 11a.

¹⁹⁰ "في" في M 54a.

¹⁹¹ "أسرى" ناقص في S 11a.

¹⁹² 17 الإسرى / 21.

¹⁹³ "هو" ناقص في S 11a.

¹⁹⁴ "لما قام عبدا لله و قال تعالى" في S 11a.

¹⁹⁵ "إذا صلى" ناقص في S 11a.

¹⁹⁶ 96 العلق / 10.

¹⁹⁷ "به" في M 54a ، E 245 a.

فصل في عصمة الأنبياء

الأنبياء عليهم الصلوة والسلام بعد البعث معصومون عن تعمد الكذب في الأحكام، لدلالة المعجزة على صدقهم وعن الكفر والكبيرة وهي ما بالغ¹⁷⁷ الشارع في توعيده.

وكذا من الصغيرة الموجبة للخفة كالتطفيف بحبة وسرقة لقمة وغير ذلك لا يجوز عمدا أيضا.

ويجوز إما سهوا وإما¹⁷⁸ نسيانا أو خطأ أو إشتباها¹⁷⁹ أو ترك¹⁸⁰ الأولى. والعصمة ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي مع القدرة عليها.

فصل في الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة

الأنبياء عليهم السلام¹⁸¹ أفضل من الملائكة، لأن لهم كمالات روحانية كالملائكة، وكمالات جسمانية أزيد، وأيضا طاعتهم أشق. إذ هي مع الموانع، فيكون الأنبياء أفضل و أقوله تعالى: "إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم و آل عمران على العالمين"¹⁸²

الملك جسم لطيف، رباني، شفاف، قادر على التشكل بأشكال مختلفة، سماويا كان أو أرضيا. والأرضي هو صالح الجن¹⁸³ وسمي حينهم شيطانا¹⁸⁴

¹⁷⁷ "بلغ" في S 10b.

¹⁷⁸ "أما" ناقص في S 10b.

¹⁷⁹ "انتباها" في M 54b.

¹⁸⁰ "أو مع القدرة بترك" في S 10b.

¹⁸¹ "عليهم الصلوة والسلام" في M 54b.

¹⁸² 3 آل عمران/ 33.

¹⁸³ "الجن" ناقص في S 11a.

¹⁸⁴ "شيطان" في M 54b.

وإخباره عن الغيوب مع الإصاابة وأخلاقه وأفعاله وسيرته.

وهو مبعوث إلى كافة الإنس والجن، لأنه عارض¹⁶⁵ به الكل لقوله تعالى: "قل لمن إجتمع الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا"¹⁶⁶

و المبعوثة¹⁶⁷ أنه نبي لكن إلى العرب. ومن هذا الإقرار يلزمهم شيوع نبوته ضرورة. إقرارهم حينئذ بصدق¹⁶⁸ قوله تعالى: "يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا"¹⁶⁹

ولم يكن قبل نزول الوحي على¹⁷⁰ شرع نبي.

خاتمة¹⁷¹: محمد صلى الله تعالى عليه وسلم¹⁷² خاتم النبيين. لأن النبوة كملت¹⁷³ ونمت به. قال الله تعالى: "خاتم النبيين"¹⁷⁴ وهذا نص صريح في ختم النبوة به.

وعيسى عليه السلام¹⁷⁵ ممن نبي قبله وينزل على شريعته¹⁷⁶ مصليا إلى قبائه كأنه بعض أمته.

ودينه خير الأديان وأمته خير الأمم.

¹⁶⁵ "عارض" في S 10b

¹⁶⁶ 17 الإسرى / 88.

¹⁶⁷ "المسوبة" في S 10b ، "المسوبة" في M 54b

¹⁶⁸ "بصدق" في M 54b.

¹⁶⁹ 7 الأعراف / 158.

¹⁷⁰ "على" ناقص في S 10b.

¹⁷¹ "فعل" في E 244b.

¹⁷² "محمد عليه السلام" في S 10b.

¹⁷³ "كملت" في M 54b.

¹⁷⁴ 33 الأحزاب / 40.

¹⁷⁵ "عليه السلام" ناقص في S 10b.

¹⁷⁶ "وينزل بترك على شريعته" في S 10b.

للمتحدى" ¹⁵⁵، ليخرج الخارق المكذب كما أنطق ¹⁵⁶ جمادا أو أحيى ميتا فنطق بأنه كاذب.

وأن لا يدعي ما ينكره ظاهر العقل كما يقول "إن الواجب أكثر من واحد"

وأن يكون دعوته المخاق إلى طاعة الله تعالى والإجتناب عن معصيته.

وذا عرفت أن ذلك، فنقول: بعثة الأنبياء حق، لما علم بالتواتر وقوع المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة من الأنبياء الماضية صلوات الله تعالى عليهم أجمعين ¹⁵⁷ ثم البعثة واجبة بمقتضى الحكمة ¹⁵⁸، وإنعدامها مخالفة لقضية الحكمة، لا كما أوجبه المعتزلة على ذاته وأنكره الأشاعرة.

فصل في نبوة نبينا محمد عليه السلام

وأنه رسول الله تعالى ¹⁵⁹ لأنه علمنا بالتواتر أنه إدعى النبوة، وأتى بالقرآن وأنه معجز. لأنه تحدى الفصحاء بمعارضته ¹⁶⁰ وقد عجزوا عنها مع توفر الدواعي تحصيلنا لأنفسهم وأديانهم وأولادهم وأموالهم، فيكون رسولا.

وقد نقل عنه ¹⁶¹ عليه السلام مثل شق القمر وتسليم الحجر عليه ونبع ¹⁶² الماء بين أصابعه وحنين الخشب ¹⁶³ وشكايه الناقة وشهادة الشاة المصلية ¹⁶⁴

¹⁵⁵ "التحدى" في S 10a.

¹⁵⁶ "في أنطق" في M 54a.

¹⁵⁷ "صلوات الله تعالى عليهم أجمعين" ناقص في S 10a ، "عليهم السلام" في E. 244b.

¹⁵⁸ "الحكمة الإلهية" في S 10b.

¹⁵⁹ "تعالى" ناقص في S 10a.

¹⁶⁰ "بالمعارضة" في S 10b.

¹⁶¹ "عند" ناقص في S 10b.

¹⁶² "نبع" في S 10b ، "ونبع" في E. 244a.

¹⁶³ "الخشب" في S 10b.

¹⁶⁴ "وشهادة المصلية" في M 54b.

فصل في حدوث العالم

هو إسم لكل موجود سوى الله تعالى وصفاته. وهو منحصر في الأجسام وأجزائها و أرواحها وأعراضها، حادثة بذاته وصفاته. لأنه مستند¹⁵⁰ إلى الفاعل المختار. وفعل المختار مسبوق بالقصد والإرادة. لأنه لا يقصد إلى إيجاد الموجود بل يقصد إلى إيجاد المعدوم. فأثره¹⁵¹ لا بد أن يكون حادثا. فيلزم أن يكون العالم حادثا.

فإن قيل: الزمان قديم وإلا لكان قبله زمان آخر يحدث فيه، وهو مقدار حركة الفلك. فيلزم قدم الحركة وقدم الفلك.

قلنا: الزمان من جملة العالم، إذ لو كان قبل العالم زمان لكان قبله جسم. فلا يكون العالم إسمًا لكل موجود، وليس كذلك.

فصل في النبوة

النبى إنسان، بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أوحى إليه. والرسول أتى بشرع ابتداء أو بنسخ بعض أحكام شريعة قبله. فيكون النبى أعم منه. وإنما تثبت¹⁵² النبوة بأمور ثلاثة:

إظهار المعجزة، وهي أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدى تصديقا له. وإنما قلنا "أمر"، لأن المعجزة قد يكون أثباتا لغير المعتاد أو منعا منه كمنع إحراق النار. و"مع عدم المعارضة"، ليخرج السحر¹⁵³ والشعوذة. و"مع التحدى" ليخرج الكرامات، والإرهاص علامة دالة على بعثة نبي قبل¹⁵⁴ بعثته كالنور في جبين عبد الله ومعجزة النبى عاياه السلام الماضى. و"تصديقا

¹⁵⁰ "مستند" في E 244a.

¹⁵¹ "لأثره" في M 54a.

¹⁵² "ثبت" في S 10a.

¹⁵³ "الكرامات" في S 10a.

¹⁵⁴ "بأنه نبي قبل" ناقص في S 10a.

فصل في أسماء الله تعالى

الاسم¹⁴¹ غير المسمى، لأن أسماء تتعدد¹⁴² مع وحدة المسمى. وهو إما وضع على حقيقته أو جزئه أو صفته أو مركب منهما كالجوهر الفرد. والثاني والرابع محال على الله تعالى، والباقي جائز. أما الأول فلفظة الله تعالى اسم علم¹⁴³ للذات الواجب¹⁴⁴ وليس بمشتق. وإلا لكان اسم الصفة، والثالث إما من صفة أزلية قائمة بذاته تعالى كالقادر والعالم وهذا الاسم أيضا أزلي أو مشتق من فعل ليس بأزلي من فعل غيره كالمعبود والمشكور وليس هذا بأزلي.

ويجوز إطلاق اسم المضمرات والمبهمات كمن وما و أين.

وقد ورد في القرآن أسماء زائدة على تسع وتسعين كرفيع الدرجات و¹⁴⁵ قابل التوب¹⁴⁶ وشديد العقاب.

ثم أسماء الله توقيفية لا قياسية، لأنه تعالى موصوف بأسماء ولا يوصف. كما في معناه إذ يقال له "جواد، عالم، رحيم ولا يقال له "سخي، فاضل"¹⁴⁷، شفيق" وقد يوصف بأفعال، ولا¹⁴⁸ يوصف. كما يشتق منها نحو "سقاهاهم ربهم"¹⁴⁹ لا يوصف باسم "الساقى

¹⁴¹ "الاسم من السمو" S 8b.

¹⁴² "يتعد" في S 8b.

¹⁴³ "علم" في M 54a، في S 8b.

¹⁴⁴ "تلفظ إسم على الذات" في M 54a.

¹⁴⁵ "و" ناقص في S 8b.

¹⁴⁶ "التوبة" في S 8b.

¹⁴⁷ "فاضل" في E 244a.

¹⁴⁸ "له" في S 8b.

¹⁴⁹ 76 الإنسان / 21.

وقال الأشعري عنه إن العبد فاعل و مكتسب. متى قصد على الفعل أوجده بإجراء العادة أو إن ذات الفعل بقدرة الله تعالى وكونه تعالى طاعة فعل العبد بصرف الحركات إليها. وهذا القدر كاف في إضافة الفعل إليه وصحت التكليف.

قلنا: إنه لو استقل بإدخال الشيء في الوجود وصرفها إليها لزم القدر¹³⁶ وإلا لزم¹³⁷ الجبر. والقصد أيضا فعل فلا يفيد الكسب.

والحق أن الفعل يحصل بالقدرتين، و بيانه: أن قدرة العبد سلامة¹³⁸ الآلة¹³⁹ أو الحالة أو القوة في الوجود والبقاء محتاجة إلى تأثير قدرة الله تعالى وخالقه، وكذا إرادته، وشعوره. فيكون الأثر الصادر عن قدرة العبد صادرا عن قدرة الله تعالى. صدور الأثر عن سبب السبب وباعتبار أن الأثر صدر بتأثير قدرة العبد وعلى وفق إرادته كان الأثر منه. و إذا نظر إلى الأول¹⁴⁰ صح الإسناد إلى الله تعالى. وإذا نظر الثاني صح نسبته إلى العبد. فإذا تأثر قدرة العبد وإختياره حق وإسناده إلى قدرة الله تعالى أيضا حق. قد تم الأثر فيهما، وهذا هو الحق.

وقد نقل هذا من جعفر الصادق وأولاده الكرام العظام وسمع من أبي حنيفة رحمة الله وهو مذهب الراشدين: لا جبر ولا تفويض.

¹³⁶ "القدرة" في M 53b.

¹³⁷ "لزمه" في M 53b.

¹³⁸ "سوى" في S 8a.

¹³⁹ "الات" في E 244a.

¹⁴⁰ "الار" في S 8a.

قلنا: وإن صدر الفعل¹³⁰ على قدرة العبد لكنها مستندة إلى قدرة الله تعالى. ولهذا صح إسناد الكل إلى الله تعالى.

قالت المعتزلة: إنه موجد لأفعاله، لأننا نميز بين¹³¹ حركة الصحيح والمرتعش يتحرك متى شاء دون الثاني. وهو المراد بوقوع الفعل بقدرة العبد.

قلنا: لا يلزم منه أن يكون العبد مستقلا بإيجاد فعله، بل لقدرة تأثيرا في فعله صح¹³² الإستمداد من تأثير قدرة الله لا فتقاره في الوجود والبقاء إليه. فلم يصح نفى تأثير قدرة الله تعالى مطلقا.

فإن قيل: الممكن حالة البقاء يستغنى عن المؤثر وإلا يلزم تحصيل الحاصل.

قلنا: إنه يؤثر في حصول البقاء به في الحالة الثانية، لأنه لم يكن فيها، فيكون مؤثرا في أمر جديد. ولأنه لو كان مجبورا لقبح أمره ونهيه ومدحه وذمه، وليس كذلك فيكون مختارا.

و لمثل قوله تعالى: "اعماؤ ما شئتم"¹³³، "وما منعك ألا تسجد"¹³⁴ قريب من مائة آية.

و قد عرفت أن لقدرة العبد مدخل ولهذا صح هذه المعاني¹³⁵

¹²⁹ 2 الدقرة / 7.

¹³⁰ "الفعل ناقص في S 7a.

¹³¹ "بين" ناقص في S 7a.

¹³² "مع" في S 8a.

¹³³ 41 فصلت / 40.

¹³⁴ 7 الأعراف / 21.

¹³⁵ فإن قيل: الممكن حالة البقاء يستغنى عن المؤثر وإلا يلزم تحصيل الحاصل. قلنا: إنه يؤثر في حصول البقاء به في الحالة الثانية. لأنه لم يكن فيها فيكون مؤثرا في أمر جديد. ولأنه لو كان مجبورا لقبح أمره ونهيه ومدحه وذمه وليس كذلك فيكون مختارا و لمثل قوله تعالى: "اعماؤ ما شئتم"، "وما منعك ألا تسجد" قريب من مائة آية. و قد عرفت أن لقدرة العبد مدخل ولهذا صح هذه المعاني هذه الاشارة مرجوح في الأساطير الذالى غير مرتب في S 8a .

المؤثر حالة¹²⁴ تأثيره في الشيء فاعل بالحقيقة فيه. فعلم أن الجميع واقعة بقدرة الله تعالى

والأشاعرة لما نكبوا عن ذلك بنفي الأسباب. قالوا الفعل عادي فيخلق الشيع بعد الأكل والرى بعد الشرب.

وضعه ظاهر عقلا ضرورة. إن الأكل والشرب يفيد الشيع والرى، ونقل بل هما شاهدان عاينه لما ورد في الكتب¹²⁵ المتأثرة وأخبار الأنبياء عليهم الصلوة والسلام من ذكر الأسباب وتفويض مصالح العباد إلى مدبرات الأمر بل فيه زيادة قدرة وحكمة. لأن خالق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين. خالق نفسه، وخالق قوة تأثيره، ونظام الوجود وإفاضة الجود.

فتبارك الله احسن الخالقين.

فصل في أفعال العباد

قال الأشعري: لا تأثير لقدرة العبد أصلا، بل المؤثر في قدرته وأفعاله قدرة الله تعالى. ويسمى هذا بالجبر، لأن فعله يتوقف على مرجح وهو بخالق¹²⁶ الله تعالى. ولأنه لو أوجد فعله لكان عالما بتفاصيله، لكن لا يشعر أجزاء الحركة وعددها وكيفيةها من السرعة والبطء.

قلنا: العلم الإجمالي كاف أو نشعر لكن لا نشعر به لزوالها أو لا يبقى في الذكر.

ولقوله تعالى: "والله خلقكم وما تعملون"¹²⁷، "خالق كل شيء"¹²⁸، "ختم الله على قلوبهم"¹²⁹

¹²⁴ "حال" في S 7a M، 53a.

¹²⁵ "الكتاب" في S 7a M، 53 a.

¹²⁶ "الخالق" S 7a.

¹²⁷ 37 الصفات / 96.

¹²⁸ 39 الزمر / 92.

التأويل: فمعنى العرش المالك "من ثل عرش فلان" أي ذهب ملكه قال: "قد نال عرشا لم ينله نائل، جن ولا إنس ولا ديار والرحمن وهو الذي إستوى له المملك ولا يزول"¹¹⁷ عنه والأعين المنظر أو التفويض، وما يعلم تأويله إلا الله. والحق الوقف.

فصل في شمول قدرة الله تعالى

الواجب قادر على جميع المقدورات ووجود جميع المخلوقات. وبقاء وجودها واقعة بقدرة الله تعالى ومشينته. لأن لغير الله تعالى تأثيرا في شئ قدرة أو طبيعة في الجملة أو لم يكن. فإن لم يكن¹¹⁸ يكون الكل واقعة بقدرة الله تعالى. وإن كان فأیضا¹¹⁹ يكون واقعا بقدرة الله تعالى. لأن قوة تأثير كل ممكن مؤثر في الشئ من جملة الممكنات. فيكون بقدرة الله تعالى في خلقه فيه.

والجوهر والعرض في بقائه محتاج¹²⁰ إلى مقيم ابتداء أو بعد. خالق القوة المقيمة في المقيم أو بعد إقامة المقيم.

فعلم أن ما سوى الله تعالى محتاج إليه في جميع ما له¹²¹ من القوى وغيرها في الحصول والبقاء فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعا في كل¹²² حال من تأثير كل مؤثر وصدور ما صدر أيضا بقدرة الله تعالى لأن الفاعل¹²³ في تأثير

¹¹⁵ البخارى، عطق، 20.

¹¹⁶ أحمد بن حنبل، مسند، 278/5.

¹¹⁷ "ولا يزال" في M 53a.

¹¹⁸ "فإن لم يكن" ناقص في S 7a.

¹¹⁹ "فأیضا" في M 53a ، "فأیضا" في E 243b.

¹²⁰ "يحتاج" في E 243b.

¹²¹ "حاله" في S 7a.

¹²² "كل" ناقص في E 243b.

¹²³ "لأنه" في M 53a.

وحدوث فاعليته للحوادث لا يوجب قيام الحوادث بذاته تعالى. وكذا عالميته وكونه سميعا بصيرا. لأن فعله تعالى في الأشياء بأمر "كن" في الحالة الفلانية لا غير. فإذا كان لا كفعل واحد منا.

وكذا عالميته، لأنه يعلم الحادث موجودا في الوقت الفلاني، وهذا ثابت دائما من غير تغيير.

وكذا كونه سميعا، رائيا¹⁰⁷ للحوادث. وقد علم أن ذلك إدراك عين المسموع والمبصر زمان حضوره. والله تعالى يدرك عين الأشياء في أوقاتها. فيكون سامعا، رائيا من غير تغيير. فإنها حاضرة في أوقاتها دائما. فيدرك كل شيء في وقته دون وقت آخر.

ولا يتحد بغيره، وإلا يصير¹⁰⁸ الواجب ممكنا، أو الممكن واجبا¹⁰⁹، أو يكون العرض الواحد قائما في محلين في حالة واحدة¹¹⁰

ولا يحل في غيره، لأن الحلول لو كان صفة كمال لزم إستكمالها بغيره، وإلا وجب نفيه.

وليس متمحيز ولا يجسم وجهة، ولا بذني صورة وزمان ومكان.

وإما نحو قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى"¹¹¹ و "يد الله فوق أيديهم"¹¹² و "ويبقى وجه ربك"¹¹³ و "وجاء ربك"¹¹⁴ ونحو "إن الله خلق آدم على صورته"¹¹⁵ و "أنه ليضحك إلى أوليائه"¹¹⁶

¹⁰⁷ "بصيرا رائيا" في S 6a.

¹⁰⁸ "ولا يصير" في M 53a.

¹⁰⁹ "واجب" في S 7a.

¹¹⁰ "في حالة" في M 53a.

¹¹¹ 20 طه / 5.

¹¹² 48 الفتح / 10.

¹¹³ 55 الرحمن / 28.

¹¹⁴ 89 الفجر / 22.

وقال الأشعري: هي إرادة⁹⁹ الإنعام، والرضاء إرادة إكرام المؤمنين. وإن فسر بترك الإعتراض فسلي، والغضب إرادة الانتقام و¹⁰⁰ إنزال¹⁰¹ العقوبة، والبغض والعداوة إرادة الإهانة والتعذيب.

ثم الوجه الذات وكذا الوجود واليد القدرة، واليدان قدرتا الإبداع والإيجاد.

وأثبت الأشعري اليد صفة غير القدرة، والوجه صفة وراء الوجود وكذا الاستواء، وما بين حقيقة ذلك.

وأثبت القاضي إدراك الشم والذوق واللمس. فإن أراد به العلم بها فهو حق، وإن أراد إدراك عينها فلا.

و أبو سهل بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة. والله تعالى أعلم.

فصل في التنزيه

ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، وغير معلومة لنا¹⁰² لأن الصفات لا توجب¹⁰³ بكنهه¹⁰⁴ حقيقته تعالى ولا مركبة لإحتياجه إلى جزء، ولا يقوم بذاته صفة حادثه. لأن صفاته¹⁰⁵ تعالى صفة كمال. فلو حدثت صفة كمال كان عدمها حاصل¹⁰⁶ قبل حدوثها. فيلزم نقصان الذات وأنه محال.

⁹⁹ "الإرادة" في M 53a.

¹⁰⁰ "أو" في S 6a.

¹⁰¹ "إنزال" في E 243a.

¹⁰² "لنا" ناقص في S 6a.

¹⁰³ "توجب العلم" في S 6a.

¹⁰⁴ "لكنه" في S 6a.

¹⁰⁵ "لصفاته" في M 53a.

¹⁰⁶ "لحاصل" في M 53a.

"وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة"⁸⁹، وقوله عليه السلام: "سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر"⁹⁰ لا تضامون في رؤيته"⁹¹

وتمسك المعتزلة بقوله تعالى: "لا تدركه الأبصار..."⁹² اللام في الجمع يفيد العموم. فلا يراه بصر من جنس الأبصار.

قلنا⁹³: المنفي إدراك الأبصار مع هذه القوة، إذ الكلام يحمل على ما هو الواقع المتعارف، لا على الذي وجد بعده⁹⁴

فصل في بقية الصفات

قال قوم لا صفة وراء ثمانية وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام والثامن الخلق.

ومن ثبته⁹⁵ قال البقاء والباقية بعضها راجعة إليها وبعضها إلى الإضافيات أو المسلوب⁹⁶

وزعموا أن الوجود عين ذاته⁹⁷ وقالوا المحبة إرادة الثواب، الرحمة إنعامه⁹⁸ على العباد وهذا راجع إلى الإضافيات.

⁸⁹ 75 الفياضة / 22-23.

⁹⁰ "ليلة البدر" ناقص في E 243a.

⁹¹ مسلم، كتاب الآذان، 299؛ البخار، صحيح البخار، 179/8.

⁹² 6 الانعام / 103.

⁹³ "ولنا" في S 5

⁹⁴ "بعد" في S 5b ، M 53a.

⁹⁵ "و من لم يتنبه" في M 53 a ، E 243a

⁹⁶ "المسلوب" في S 6a

⁹⁷ "عين الذات" في S 6a.

حاتمة⁸⁴: كلامه تعالى عند عامة⁸⁵ أهل السنة خمس كلمات: الأمر والنهي والخير والإستخبار والنداء.

و قال بعض الأشاعرة ومنهم الإمام كلها راجعة إلى الخير. وقال عبدالله⁸⁶ إنه واحد ليس بشيء منها ويصير واحد⁸⁷ منها فيما يزال⁸⁸ بحسب الأوقات والتعلق.

ومنعوا بأن الكلام لغة وعرفا ما وضع اللفظ له لا ما يقتضي إليه مدلوله عاى تقدير واعتبار. وإلا لجاز في الخير وحيث يرفع الوثوق عن الوعد والوعيد.

وبأن الخير يحتمل الصدق والكذب. وله تعلق في الخارج دون الباقية.

وقول عبدالله بعيد جدا، إذ لا يعقل كلام سوى الخمس والمشارك لا يتجرد عن أحده.

فصل في رؤية الله تعالى

وهي جائزة بلا كيف. لأن الرؤية إدراك عين المبصر وعلم الله تعالى بذاته الموجودة وغيرها على سبيل الحضور والمشاهدة، فيكون ذاته الموجودة المترهة عن الجسمية والجهة قابلة للمشاهدة، والقابلية لا تختلف، لأنها ذاتية ونسبة الذات إلى الجميع واحدة. فيكون قابلية بالنسبة إلى أبصارنا. ولقوله تعالى:

⁸⁴ "فصل" في E 243a.

⁸⁵ "عامة" ناقص في E 243a.

⁸⁶ "منهم عبدالله" في S 5b

⁸⁷ "واحد" في S 5b

⁸⁸ "لا يزال" في S 5b

فالقُدرة حاصلة دون التخليق، وهو غير المخلوق. لأنا نقول وجد هذا المخلوق لأنه تعالى⁷⁵ خلقه فتعال وجوده بتخليق الله تعالى إياه. فلو كان عين المخلوق لكان "وجد"⁷⁶ لأنه خلقه الله تعالى "بمثلة" وجد لنفسه" وهو محال.

فصل في الواجب متكلم

الواجب متكلم بكلام أزلي قائم بذاته تعالى. وسمي هذا بالكلام النفسي، وما يعبر عنه وهو الكلام الحسي⁷⁷

والفرق بين⁷⁸ العلم والكلام النفسي أنه متى قصد المخاطب مع نفسه أو مع غيره. والعلم لو كان قصدا⁷⁹ لكان كلاما.

وإنما سمع جبرائيل عليه السلام لأنه تعالى خلق له سمعا لكلامه. وأقدره على عبارته أو خلق في اللوح كتابة⁸⁰، فقرأ ونزل به.

فإن قيل: الأمر والنهي والخبر والاستخبار و النداء بدون المخاطب محال. وأيضا أخير⁸¹ بلفظ الماضي لقوله تعالى إذا أرسلنا نوحا إلى قومه "واو كان كلامه أزليا لزم الكذب.

قانا: إنه تعالى متره عن الزمان وليس في ماض⁸² ومستقبل بل جميع الأزمنة بالنسبة إليه واحدة. وإنما يكون الماضي بالنسبة إلى الزمان المخاطب. فيمخاطب⁸³ كل قوم بحسب زمانهم وحالهم.

⁷⁵ "تعالى ناقص في S 5a

⁷⁶ "قولنا واحد" في S 5b

⁷⁷ "هو الحسي" في S 5b

⁷⁸ "بين" ناقص في M 52a.

⁷⁹ "قصد" في M 52a.

⁸⁰ "كتابه" في S 5b

* 71 ذوح/1.

⁸² "ماضي" في M 52b.

⁸³ "فيخا" في S 5b

والبقاء صفة قائمة بذاته⁶⁸ تعالى بها يصدق عليه أنه باق. وهو إستمرار الوجود، ومعلوم أن إستمرار وجود الله تعالى أمر وجودي، مغاير لذاته تعالى لحصوله في الممكن.

فإن قيل: لو كان باقيا بسبب بقاء غير ذاته لكان واجبا بغيره.

قلنا: لا إمتناء في إفتقار صفة إلى صفة نشأت من الذات.

وأما السمع والبصر فحقيقتهما إدراك عين المسموع والمبصر⁶⁹ حال حدوثهما وقد مر أنه تعالى عالم بكل المعلومات بأعيانها⁷⁰ يدرك⁷¹ لها، فيكون سميعا بصيرا.

فإن قيل: إنهما يتحقق بالحاسة والتأثر عن المحسوس فالإبصار يحصل بحوصل صورة المرئي في العين، والسمع بوصول الهواء الحامل إلى الصماخ. قلنا: إن ذلك إدراك عين المسموع والمبصر متى تحقق وهو أعم.

فصل في التكوين

وهو و الخلق⁷² والإيجاد والإختراع⁷³ بمعنى واحد، وهو إخراج الممكن من العدم إلى الوجود. وأنه غير القدرة، لأنها متقدمة عليه. ولأنه تعالى⁷⁴ قادر على خلق ألف شمس وقمر في هذا العالم ولم يخلق.

⁶⁸ "ا لذاته" في M 52 a.

⁶⁹ "البصر" في S 5a.

⁷⁰ "بأعيانها" في M 52a.

⁷¹ "مدرك" في M 52a، "ادرك" في S5 a.

⁷² "الخلق" في S 5a.

⁷³ "والإختراع" ناقص في S5 a.

⁷⁴ "تعالى" ناقص في M 52a.

والإرادة صفة وجودية، ذات إضافة حاصلة لله تعالى، بأن يرد الله تعالى في الأزل إيجاد الحادث في حين معين⁵⁹ فإذا وجد أو جده.

فإن تقدم بعض أفعال الله تعالى على بعض مع جواز تأخره محج⁶⁰ إلى مرجح، وليس هو⁶¹ القدرة، لأن نسبتها إلى الأوقات سواء. ولا الكلام، لأن نسبته "كن" إليها واحدة، ولا العلم لأنه تابع للمعلوم، ولا السمع والبصر لأنهما كالعلم في التبعية فهي صفة أخرى المسماة⁶² بالإرادة.

خاتمة: الواجب مريد بجميع الكائنات. لأن المختار إذا أراد إيجاد شيء يريد أو لا. ثم أوجده كما⁶³ علم. فيكون مريدا لها، ولأنه تعالى يريد من العبد فعلين⁶⁴ طاعة أو معصية أن يفعل بقدرته وإرادته. وإلا لكان خلقهما في العبد عبثا⁶⁵ وأنه⁶⁶ محال على الحكيم⁶⁷ فيكون أفعال العباد أيضا مرادة.

والمعتزلة على أنه مريد بالبعض، أى الإيمان والطاعة ولا الكفر والمعصية. إذ المأمور مراد وقد مر أنه يفعل عن الإرادة.

فصل في الحياة والبقاء والسمع والبصر

فالحياة صفة يصح لأجلها على الذات أن يعلم ويقدر وإلا لما إمتاز الحى من الجماد.

⁵⁹ "وجود علمان" في S 4b .

⁶⁰ "يخرج" في S 4b .

⁶¹ "له" في M 52 a .

⁶² "المسماة" في M 52 a .

⁶³ "لا" في M 52 a .

⁶⁴ "نعله" في M 52 a .

⁶⁵ "عبثا ركنة" في S 5a .

⁶⁶ "وهو" في S 5a .

⁶⁷ "الحاكم" في M 52a .

شيء يعلم عين ذلك شيء الموجود⁵² فيكون عالما بحقائق الموجودات وأعيانها. والحقائق كليات، والأعيان جزئيات.

فيكون سبحانه وتعالى عالما بالكليات والجزئيات موجودات⁵³ كانت أو معدومات. ولأن أفعاله محكمة مثل شكل الأفلاك والشمس والقمر والنجوم واختلاف ألوانها وحركاتها، وكذا بدن الإنسان وغرائب تركيبه وعجائب منافعه.

وكل من كان فعله محكما فهو عالم. فإن من رأى خطأ حسنا، علم بأن الكاتب عالم بصنعه الخط⁵⁴ قطعا.

فصل في الإرادة

الفعل الاختياري مسبوق بخمسة: العلم والقدرة والإرادة⁵⁵ والقصد والإيجاد. والحيوة وهي شرط الكل. فما لم يعلم لم يقصد، وما⁵⁶ لم يرد لم يفعل. والعلم سابق على الإرادة، والقدرة متقدمة على القصد، والقصد على الإيجاد.

وقد يتضمن مع هذه الخمسة الداعية من الأواوية وهي منبعثة للإرادة بين العلم والإرادة. لأن⁵⁷ إختيار أحد الطرفين قد يكون بداع إليه، وقد لا يكون لما علم أن المختار قد يختار شيئا بلا مرجح كالجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين⁵⁸ عنده.

⁵² "يعلم بالضرورة حقيقته ما يريد إيجاده وإذا أراد بقاء شيء بعلم عين ذلك شيء الموجود" ناقص في 51b

.M

⁵³ "الجزئيات موجودات" في S 4b

⁵⁴ "بخط" في S 4b

⁵⁵ "هو الإرادة" في M 51b

⁵⁶ "ما" ناقص في E 242b

⁵⁷ "إختيار" في M 52 a

⁵⁸ "المائلين" في M 52 a

قلنا: ذلك معجزة منه. فإن قلب العصا نعبانا أعجب من الإحياء⁴³ ومنه إخراج الناقة من الحجر ومن كل الانشقاق. مع أن حزقيل⁴⁴ عليه السلام أحى⁴⁵ ألوفاً أزيد منه.

فصل في كيفية صدور الفعل

الواجب فاعل بالإختيار. إذ لو كان موجبا بالذات، لكان أثره الأول واحداً أو أكثر. لازماً له⁴⁶ وباقيا في الثبات. لأن الأثر اللازم للمؤثر ثابت. والتأثير ثابت قطعاً. وإذا كان أثره الأول ثابتاً كان أثر ذلك الأثر ثابتاً كذلك. وكذا أثر⁴⁷ أثره⁴⁸ وحيث يلازم دوام جميع الحوادث بدوام ذاته تعالى وليس كذلك بتمحقق الحوادث أو⁴⁹ من إنتفاء شئ من الحوادث إنتفاء ذاته تعالى وأنه محال.

فصل في العلم

الواجب عالم. لأن المختار يمنع منه⁵⁰ توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم. وإذا أراد إيجاد شئ الموجود⁵¹ يعلم بالضرورة حقيقته ما يريد إيجاداً، وإذا أراد بقاء

⁴³ "وكون العصا حيه نعبانا" في S4a .

⁴⁴ نبي من الانبياء بنى اسرائيل.

⁴⁵ "احياء" في M 51b ، "احيا" في E 242a .

⁴⁶ "لازماً" في S 4a .

⁴⁷ "أثر" ناقص في E 242b .

⁴⁸ "وكذا أثره" في S 4a .

⁴⁹ "وحيث يلزم دوام جميع الحوادث اذ" في M 51b .

⁵⁰ "عنه" في S 4b .

⁵¹ "الموجود" ناقص في E 242b .

وكلاهما محال. أو يحصل مراد أحدهما فيلزم عجز الآخر. وإن لم يمكن فيكون المانع إرادة الآخر. فيلزم عجزه والعاجز لا يكون إلها. وسمي هذا دليل التمانع. وذا إنما يدل على نفي إلهين قادرين فاعلين في حالة واحدة، لا على نفي إلهين مطلقا.

ودليل الحكماء على ذلك هو أن علة تعيين واجب الوجود إن كانت ذاته فلا واجب وجود³⁶ غيره. وإن كانت غيره كان الواجب محتاجا في تعينه إلى غيره وهو محال وأنه أعم مأخوذا.

و يجوز التمسك فيه بالنقل كقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله³⁷ لأن صحته متوقفة على صدق الرسول، وصدقه متوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد.

فلا يفضى إلى الدور ويبطل به قول الثنوية في إثبات النور والظلمة. والمحسوس في أن الخير من يزدان والشر من أهرمن. والنصارى على³⁹ أن الكلمة إتحدت بعيسى عليه السلام وصار معه هيكل⁴⁰ وأنه⁴¹ جوهران أقنومان لاهوتى وناسوتى. ولذلك صح عنه الأفعال الإلهية من إحياء الموتى وأبراء الأكمه والأفعال الإنسانية من الأكل والشرب⁴²

³⁶ "وجوده" في M 51b .

³⁷ "هو" في M 51b ، S 3 b .

³⁸ 47 عهد/19 .

³⁹ "على" ناقص في M 51b ، S 3 b .

⁴⁰ "ميكال" في S 3b .

⁴¹ "وأنه" ناقص في S 3b .

⁴² "من الأكل والشرب" ناقص في E 242a, M 51b

فصل في إبطال الدور والتسلسل

أما الدور³⁰ فالأن البدئية جازمة بتقدم وجود المؤثر على وجود أثره. إذ ما لم يوجد لم يؤثر. ولو أثر الشئ³¹ في مؤثره السابق عليه بالوجود لزم تقدم الشئ بالوجود على ما تقدم عليه. ويلزم منه تقدم وجود الشئ على نفسه³² عرّبتين.

وأما التسلسل فالأن الممكنات المتسلسلة تحتاج³³ إلى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا³⁴ إلى سبب. وذلك السبب ليس نفس المجموع، ولا الداخل فيه لعدم كونه علة لنفسه ولا لعلله. بل يكون³⁵ علة مستقلة للمجموع فهو أمر خارج عنه. والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا، بل واجبا وهو المطلوب.

فصل في استدلال واجب الوجود تعالى

لا شك في وجود كل حادث وكل حادث ممكن. وإلا لم يكن معلوما تارة وموجودا أخرى. وكل ممكن له سبب لإمتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح. وذلك السبب لا بد وأن يكون واجبا أو منتهيا إليه دفعا للتسلسل.

فصل في وحدانية الله تعالى

الواجب واحد. إذ لو فرضنا الهين فإن أراد أحدهما حركة جسم، فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فلا يخالوا إما أن يحصل مرادهما أولا يحصل،

³⁰ "أما الدور" ناقص في M51a.

³¹ "الشئ" ناقص في S 3a.

³² "نفس" في M 51a، S 3a.

³³ "يحتاج" في S 3a، "عناج" في M 51 a.

³⁴ "عناج" في M 51 a.

³⁵ "فلا يكون" في M 51a، E 242a.

وإما ما تركب من الحقيقية والسلبية ككونه أزليا وهو موجود لا أول لوجوده. و أبدي وهو موجود لا آخر لوجوده وواجبا من جميع جهاته، و واحدا بمعنى أنه لا شريك له.

وإما ما تركب من الإضافية والسلبية كذى الجلال²³ والإكرام، أى صاحب العظمة والإكرام بأنواع²⁴ النعم جلاله لا يحجب جماله عن عبده ولا يمتنع إنعامه عنهم.

أو من الثلاثة كالقيوم موجود يقوم به غيره ولا يقوم هو²⁵ بغيره²⁶

وقالت الفلاسفة الصفات الحقيقية والوجوب من الإضافية عين ذاته. ويقرب منه قول المعتزلة إنه تعالى حي بلا حياة، عالم بلا علم بل بالذات. والأشعري وجوده عين ذاته وغيره من الصفات لا عينه ولا غيره، إذ الغيران الذاتان أو يمكن²⁷ الانفكاك بوجه ما، والمحققون إنها غير ذاته. إذ البدئية²⁸ تفرق بين قولنا "ذاته" وبين قولنا "ذاته"²⁹ عالم، قادر، حي ولأن كل أمرين فرضنا فإن كان المفهوم من أحدهما نفس المفهوم من الآخر، فأحد هما عين الآخر وإلا فغيره والغيران هما المختلفان بالمعنى وهو أعم وكذلك المنبئ في الصفات.

²³ "كذا الجلال" في S 9b

²⁴ "أنواع" في E 242 a

²⁵ "هو ناقص" في S 9b.

²⁶ "غيره" في S 3a.

²⁷ "يمكن" في S 3a.

²⁸ "البدئية" في S 3a.

²⁹ "وبين قولنا ذاته" ناقص في M51a.

قلنا: إنه منقوض بالسرعة والبطوء القائمتين بالحركة القائمة بالجسم، وكذا وجود الأعراض إذا كان بمعنى.

ومن قال إنها مع الفعل¹⁷ ولا تصلح للضدين¹⁸ أراد بها العلة التامة وكالإرادة وهي صفة وجودية يترجح بها أحد طرفي الممكن علي الآخر وهي مغايرة للاشتهاء وأنه ميل طبيعي، وضده النفرة. فإن الإنسان يريد شرب الدواء المر ولا يشتهي. ومغايرة للأمر لأنه يوجد بدونها كما في أمر الكافر بالإيمان، وبالعكس كما يراد ولا يؤمر وكالألم والمذاقة وكلاهما على الله تعالى محال. وكالإدراكات الخمس: وهي الشم والذوق واللمس والسمع والبصر.

فصل في صفات الله تعالى

صفات الله تعالى على سبيل الإجمال بسيطة ومركبة. فالبسائط ثلاثة:

وجودية حقيقية لا يكون بالقياس إلى الغير كالوجود والحياة والقدرة.

وإضافية بالقياس إليه كالربوبية والرازقية والمعبودية.

وسلبية وهي كونه غنيا ليس في زمان ومكان وجهة.

وسمى الوجوديات صفات الإكرام¹⁹ والعدميات نعوت الجلال²⁰

والمركبة إما ما تركب من الحقيقية والإضافية وهي كونه تعالى²¹ عالما مريدا متكلماً سميعاً بصيراً، فإنها صفات وجوديات ذات²² إضافة. إذ العلم بلا معلوم ممتنع، وكذا غيره.

¹⁷ "مع الفعل" ناقص في S 9a.

¹⁸ "لا تصلح" في M51a، E 241b.

¹⁹ "الكرامات" في S 9b.

²⁰ "الجيروت" في S 9b.

²¹ "تعالى" ناقص في E 241b.

²² "ذات" في M51a، E 241b.

وزعموا أن في الجسم كالماء⁵ مثلاً شيئاً غير الجسم وهو محل لصورة⁶ الجسم التي هي المتصلة لذاته نسبتها إليها نسبة التراب إلى الماء⁷

قلنا⁸: لا نسلم أن المتصل لذاته شيء آخر بل هي المادة وهي حقيقة الجسم مع إعتبار متصل الأجزاء فقط.

والعرض بعضه خاص بالحي، كالحياة صفة وجودية، يصح بسبها على الذات أن يعلم و يقدر، وكالعقل⁹ بالملكة الذي هو مناط التكليف¹⁰ عن بزة يدرك بها عند سلامة الحواس¹¹ وجوب¹² الواجب وإمكان الممكن وإمتناع الممتنع وكالذكر النفسي وهو العلم والإعتقاد والظن والشك والوهم وكالقدرة صفة يتمكن بها الحي¹³ من الفعل والترك، وتكون¹⁴ قبل الفعل ونصح¹⁵ للضدين متى ضم إليهما الإرادة إلى أحدهما، حصل ذلك الضد.

فإن قيل: القدرة عرض لا يبقى زمانين، كيف يصلح له؟

قلنا: إنه ممكن في الزمان الأول وإلا لما وجد فكذا في الثاني، وإلا لا نقرب¹⁶ ممتنعاً وأيضاً أنه يلزم منه أن لا يبقى العقود.

فإن قيل: البقاء عرض، والعرض لا يقوم بالعرض.

⁵ "كان" في S 9a .

⁶ "الصورة" في S 9a .

⁷ "المدر" في S 9a .

⁸ "قلنا" ناقص في S 9a .

⁹ "العقل" في M 50b .

¹⁰ "صفة عن بزة" في S 9a .

¹¹ "الحواس الاثنياء" في S 9a .

¹² "ووجوب" في S 9a .

¹³ "الحي ناقص في S 9a .

¹⁴ "وتكون" ناقص في E 241b .

¹⁵ "نصح" ناقص في E 241b .

¹⁶ "لا إنقلب" في E 241b .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة على رسوله محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين.

أما بعد: فهذا مختصر في أصول الكلام وسميته بالمعتقد لإعتقاد أهل الإسلام مستعنيا بالله في إتمامه أنه الموفق والمعين.

فصل (في الوجود)

كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب الوجود أو ممتنع الوجود أو ممكن الوجود. لأن ذاته إن اقتضت وجوده في الخارج فهو الواجب لذاته وهو الله تعالى. وإن اقتضت عدمه فهو الممتنع كاجتماع النقيضين، وإن لم تقتض شيئا منهما فهو ممكن الوجود لذاته كالسماء والأرض وما بينهما واقتضاء كل منهما ذاتي لازم فاو انتفي¹ إنتفت الذات.

ثم الممكن إما متحيز وهو الجوهر أو حال في المتحيز وهو العرض. والحيز هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء كداخل² الخوض³ للماء. والجوهر إما قابل للقسمة فهو الجسم الطبيعي وإلا فهو الجوهر الفرد. فالجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة وعند بعض أهل السنة هو جوهر متحيز قابل للقسمة. فالمركب من جوهرين فردين جسم.

وقالت الفلاسفة إنه جوهر واحد متصل كما هو مركب من الهوي⁴ والصورة قابل للقسمة إلى غير النهاية أنكروا وجود الجزء الذي لا يتجزى،

¹ "انتفي" نانص في E 241b.

² "وكداخل" E 241، S 1b؛ "وكناخل" في M 50b.

³ "الخواص" في S1b.

⁴ اخذ من بين أوراق S 2a-b رنلال S 9a-b

25.....	فصل في حدوث العالم.....
25.....	فصل في النبوة.....
26.....	فصل في نبوة نبينا محمد عليه السلام.....
28.....	فصل في عصمة الأنبياء.....
28.....	فصل في الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة.....
29.....	فصل في نبينا أفضل الأنبياء.....
29.....	فصل في المعراج.....
30.....	فصل في النبي أفضل من الولي.....
31.....	فصل في أحوال القيامة.....
34.....	فصل في سائر السمعيات.....
36.....	فصل في الثواب على الطاعات.....
38.....	فصل في صاحب الكبيرة.....
38.....	فصل في العفو والشفاعة.....

فهرس موضوعات الكتاب

5	فصل (في الوجود).....
7	فصل في صفات الله تعالى.....
9	فصل في إبطال الدور والتسلسل.....
9	فصل في استدلال واجب الوجود تعالى.....
9	فصل في وحدانية الله تعالى.....
11	فصل في كمية صدور الفيل.....
11	فصل في العلم.....
12	فصل في الإرادة.....
13	فصل في الحياة والبقاء والسمع والبصر.....
14	فصل في التكوين.....
15	فصل في الواجب متكلم.....
16	فصل في رؤية الله تعالى.....
17	فصل في بقية الصفات.....
18	فصل في التزيه.....
20	فصل في شمول قدرة الله تعالى.....
21	فصل في أفعال العباد.....
24	فصل في أسماء الله تعالى.....

المعتقد لإعتقاد أهل الإسلام

محمد بن أشرف الحسيني المعروف بشمس الدين السمرقندي

التحقيق والترجمة والتحليل

د. اسماعيل شيق

د. اسماعيل يوروك

التحقيق والترجمة والتحليل: اسماعيل يوروك - اسماعيل شيق

محمد بن أشرف الحسيني المعروف بشمس الدين السمرقندي

المعتقد لإعتقاد أهل الإسلام



9 785054 495061